28.12.82

BRANISLAVA SUSNIK

"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY"

III / 1

ETNOHISTORIA DE LOS CHAQUEÑOS

1650 — 1910

MUSEO ETNOGRAFICO "ANDRES BARBERO"
ASUNCION - PARAGUAY
1981

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

BRANISLAVA SUSNIK

"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY"

III / 1

ETNOHISTORIA DE LOS CHAQUEÑOS

1650 — 1910

Renato Nicolai

MUSEO ETNOGRAFICO "ANDRES BARBERO"
ASUNCION - PARAGUAY
1981

3

Edición financiada por la FUNDACION LA PIEDAD.

HOMENAJE al

DR. ANDRES BARBERO (1877 - 1951),

fundador de este MUSEO ETNOGRAFICO,
que lleva su nombre,

y,

AGRADECIMIENTO a la

FUNDACION "LA PIEDAD"

en su TRIGESIMO ANIVERSARIO (1951 - 1981),
por auspiciar y financiar
la edición de esta serie.

"LOS ABORIGENES DEL PARAGUAY"

Esta serie pretende enfocar a los indígenas de nuestro país en toda su dimensión vivencial, desde sus orígenes hasta el presente:

Tomo 1: : Etnología del Chaco Boreal y su periferia (siglos XVI y XVII).

Tomo 2 : Etnohistoria de los Guaraníes (Epoca Colonial).

Tomo 3 : El proceso sociocultural de los Guaraníes y de los Chaqueños a partir de la Independencia (1811).

Tomo 4 : Cultura material.

Tomo 5 : Estructura social.

Tomo 6 : Creencias y mitología.

Tomo 7 : Tribus actualmente sobrevivientes. Adaptación cultural.

Tomo 8 : La problemática sociolingüística. Reseña analítica de las fuentes bibliográficas.

La autora

1. Los ecuestres

mbayá-guaicuru V. p. 58 ss

Su agresiva economía botinera y su posterior ocaso sociocultural.

La adopción del caballo significaba para muchas tribus chaqueñas un profundo cambio sociocultural, pero estrechamente ligado a las condiciones vivenciales del ambiente criollo colonial. Las tribus pertenecientes a la familia linguística "guaycurú" destacábanse ya como pedestres por su ethos de "camperos agresivos", buscando grandes cazaderos no sólo por su potencialidad de caza mayor, sino también a causa de su dinamismo nómada siempre en pos de mayores oportunidades subsistenciales. En la periferia interétnica, la misma movilidad convertíase en violencia de asaltos y escaramuzas contínuas; los trofeos de las cabelleras de los enemigos constituían parte de "la fiesta de victoria", pero a la vez servían de permanente incitación combativa, delimitando de esta manera la pauta de la ambición de cada hombre societario. Excelentes observadores y utilitaristas, los Guaycurúes rápidamente comprendieron las ventajas del complejo "caballo—lonza—jinete" que llegó a satisfacer sus naturales ambiciones: la rapidez de desplazamientos, la eficacia de nuevas tácticas empleadas en las cacerías, la seguridad de victorias sobre sus vecinos pedestres, el ethos de la superioridad étnica, la autoexhaltación del hombre—guerrero y — luego—, la igualdad competitiva con los mismos pobladores criollos. El "caballar" comenzó a significarles un medio imprescindible para la subsistencia, la vivencia social, el absoluto dominio sobre las tierras de sus recorridas y el "señorío" sobre las villas criollas, hostilizándolas frecuentemente con su sola presencia. Convirtiéndose los campos y las villas en "nuevos cazaderos" con "caballo — ganado y hierro", las pautas culturales del antiguo

orden "cazador — caminante — presa" desviáronse hacia la nueva realidad de "asaltante — ecuestre — botín" hasta imponerse ésta como una necesidad subsistencial; el aprovechamiento simple de los recursos naturales, frecuentemente de carácter depredatorio, conjúgose con las ventajosas oportunidades de la nueva periferia cultural.

Simultáneamente con el prestigio de los tradicionales jefes de las bandas patrilineales surgían los nuevos "cabecillas" de las cuadrillas asaltantes, por su eficacia "guerrero—adquisitiva" considerados "nobles", con pleno derecho a la "etiqueta de distinción" hasta en el hablar ceremonioso; esta circunstancia originaba la nueva conciencia social, diferenciando los "líderes" y los "secuaces—comunes", dando lugar a reagrupaciones y segmentaciones endotribales, un problema sociopolítico nuevo para las tribus, cuya tradicional identidad etnosocial basábase sólo en la "lengua—tribu—costumbre". El reajuste sociocultural de los ecuestres no implicaba la adopción de los nuevos elementos culturales fuera de la utilidad inmediata; su contacto con el ambiente blanco no se basaba en una "convivencia" ni en una "comunidad india" en las tierras criollas, ellos eran siempre los "dueños de su chaco"; eran por mucho tiempo solamente contactos esporádicos y volitivos, ya hostiles o truequistas; los ecuestres respetaban a los "capitanes y soldados a caballo", pero despreciaban a la población criolla, a la cual mataban o cautivaban, desarrollando aún más su etnocentrismo prepotente. Una tal configuración de la "cultura de ecuestres" integraba ya un factor disociante: la estrecha dependencia de la estabilidad periférica; el acondicionamiento cambiante de la periferia — colonizaciones, expediciones de ocupación, defensa de los campos y de las villas—, podía perturbar fundamentalmente el equilibrio cultural de la sociedad indígena. Agregándose luego los factores negativos internos de la tribu, ésta tenía que buscar un nuevo reajuste, sólo posible en tres dimensiones: Marginación chaqueña, convivencia periférica pacífica o una reestructuración sociocultural ya basada "en el ganado". Las sociedades tribales ecuestres negábanse siempre a una marginación a sus antiguos cazaderos chaqueños; cuando se limitaba potencialmente su libre movilidad periférica ventajosa, inicióse con rápidez el proceso de la desintegración cultural y social; frente a este cambio nuevo de la segunda mitad del siglo XVIII, cada tribu ecuestre respondió a su propia manera y según las circunstancias externas que se presentaban.

Las tribus ecuestres pueden dividirse en tres grupos: a) Los sureños: Abipones, Mocovíes y Tobas. Los Abipones sucumbieron al nuevo cambio por su lucha interparcial destructiva y su desintegración psico—social; los Mocovíes sobrevivieron debido a su alto índice demográfico y su retroceso adaptivo a la economía de una subsistencia cazadora mínima; los Tobas sobrevivieron en grupos dispersos pero potenciales, debido a que siempre conservaron sus originarias pautas sociales, desarrollándo el status de "caciques guerreros", pero no de clases sociales. b) Los norteños, los Eyiguayegi—Mbayáes, con la particularidad de asociar como sus "niyolola—vasallos" a los cultivadores Chanés e integrar una clase de "cautivos—esclavos", lucharon por más tiempo a conservar su estructura sociocultural, si bien el último grupo sobreviviente — los Caduveos—, tenía que adaptarse a las pautas subsistenciales de una comunidad sedentaria dentro del ambiente rural mattogrossense. c) El grupo central fue representado por los Lengua—Cochaboth y los Enimagás, ecuestres chaqueños con el ethos agresivo—asaltante, pero manteniendo su tradicional pauta sociocultural; las luchas intertribales y una gran epidemia de viruelas obligáronles al retiro y a una marginación chaqueña.

a) Abipones. Mocovíes. Ntokowit — Tobas.

Los primeros contactos de los Abipones con la "provincia del Paraguay" en el siglo XVI ya significaban relaciones hostíles. Los Mepenes— Yaaukanigás, canoeros a modo de los Payaguáes, dominaban la costa desde la confluencia Paraguay—Paraná hasta la desembocadura del R. Bermejo. Los Riikahés — Abipones, "gente del campo", y los Nakaigeterhes—Abipones, "gente del monte", dominaban la zona tierra adentro al norte del R. Bermejo hasta los cazaderos de los

Tobas frente a la desembocadura del R. Tebicuary en el R. Paraguay. Los Abipones participaron en la alianza indígena que destruyó la antigua villa de Concepción del Bermejo (Lozano, p. 94). Ya en este habitat nor—bermejano, los Abipones adoptaron el caballo mediante la primera "caza" del caballar cimarrón; agotada esta fuente, las organizadas "partidas asaltantes" servían para nuevas adquisiciones. Los fluviales Yaaukanigás mantenían buenas relaciones con los Agaces—Payaguáes, participando de sus malones a las poblaciones y embarcaciones criollas.

En la segunda mitad del siglo XVII empero, los Abipones, especialmente los de la parcialidad Riikahés, iniciaron su desplazamiento hacia el sur; desde el año 1661, las Actas del Cabildo de Sta. Fe hablan del "peligro abipón" con la misma preocupación que el Cabildo de Asunción respecto a las "violencias guaycurúes" (Cervera, I, p. 400). La zona de sus cazaderos—asientos cíclicos ofrecía —después de su migración sureña—, grandes ventajas para la libre "recorrida a caballo" hacia el oeste, donde el ocaso de los Pampas—Het circunstanciaba áreas despobladas y abiertas, por las cuales tampoco las provincias vecinas tenían interés colonizador. El rumbo de las vías comerciales desde Sta. Fe hacia Córdoba y Santiago de Estero orientaba los asaltos abipones; la ruta de los mercaderes santiagueños que corría junto al R. Salado, llamábase "la ruta de cadáveres españoles" y no era mucho mejor el desviado camino de Porongo. En la región cordobesa, los Abipones penetraban también por el robo del ganado y del caballar (Dobrizhoffer, III, p. 35-46). La expedición punitiva bajo el mando del gobernador de Tucumán, Estebán de Urizar, contra los Abipones y Mocovies en el año 1710 tuvo por resultado de que los indígenas reorientaron su interés más hacia los campos santafesinos, correntinos y tebicuarenses hasta su máxima depredación en los años 1720 — 1740. "Las cabezas de los españoles, miles de mulas y caballos que sustraían de las posesiones, hijos raptados del seno de sus madres o los que volvían con los suyos, la gloria de poseer un nombre celebre, representaba para los soldados abipones al mismo tiempo ganancia y trofeo..." (ib., II, p. 383). Las "fiestas— victorias",

a veces conmemorativas, basábanse no sólo en "la danza de la cabellera", sino en los cánticos verdaderos de las "hazasobre la muerte de enemigos, sobre los cautivos, sobre los asaltos a villas y mercaderes, sobre el robo de animales y sobre la quema de las poblaciones criollas. Esta contínua incitación a la acción violenta y victoriosa contribuyó a la exaltación del status de "höcheri", nobles por mérito, los que públicamente podían jactarse de sus hazañas, de su diestro manejo de caballos, de su botín potencial y de sus antepasados "invencibles"; a tales "höcheri" meritorios se distinguía y, a veces, elegía para los jefes de las bandas y de las comunidades (ib., II, p. 441).

Los dueños de los campos chaqueños frente a la ciudad de Corrientes fueron los Yaaukaniás; sus asientos ribereños fueron aprovechados por otros Abipones y hasta por los Mocovíes para poder internarse en la provincia del Paraguay y en las misiones jesuíticas. No obstante su originaria pauta cultural canoera, los Yaaukanigás rápidamente adoptaron también la "subsistencia ribereña", de tierra adentro, al parecer debido a su intensivo mestizamiento con los Nakaigetergehes—Abipones. Las incursiones de las "partidas" de los Tobas, Mocovíes y Abipones en la orilla oriental del R. Paraguay desde la desembocadura del R. Bermejo hasta el R. Tebicuarý y Paraý volvíanse periódicas y siempre más amenazantes y perjudiciales; para prevenir sus "entradas" en los valles de Guarnipitán y Cumbarity y luego en la zona ganadera de Carapeguá se fundó en 1709 S. Felipe de Borbón — Villeta (H — 119; nº 1); Cumbarity servía de verdadera "entrada" incursionista de los Tobas y Abipones. El principal interés de los Abipones, de los Yaaukanigás y de los Nakaigetergehes, orientábase hacia la desembocadura del R. Tebicuarý, penetrando luego en los campos de los pueblos de Santiago, S. Ignacio, Sta. Rosa y Sta. Maria de Fe (Sánchez Labrador II, p. 199). Las partidas asociadas abipón—tobas realizaban sus asaltos de robo del ganado en los valles de Cumbarity, Ñanduá y Caañavé; la expedición punitiva ordenada por el gobernador Jaime Sanjust en 1759, partiendo de

Villeta, no tuvo éxito; en 1761, Fulgencio de Yegros logró sorprender la retirada de una de tales partidas —entradas indias (Aguirre, II, p. 251). Sabiéndose dueños absolutos de "su chaco", los Abipones convirtieron sus incursiones en la crilla oriental en una "actividad subsistencial"; en 1750, el teniente gobernador de Corrientes, Nicolás Patrón, hizo un pacto con el cacique Naré de los Yaaukanigás; se fundó la reducción de S. Fernando, hoy Resistencia, donde por un tiempo actuaba el P. José Klein. Empero, los arrogantes y rebeldes líderes como Kachirikin, Oahari y Nachilaraín, los verdaderos "höcheri", no dejaron por ésto a hostigar con robos del caballar y del ganado a la provincia del Paraguay: "...Nachilaraín esparció hasta las más recondidas colonias de Paracuaria el terror de su nombre; jefe de los Abipones Yaaukanigros se distinguió más por la matanza de españoles que por su estirpe. El vulgo llamaba a sus seguidores o compañeros los sarcos... por el color garzo o verdoso de sus ojos. Acompañado Nachilaraín por un grupo de éstos, perturbó durante muchos años, los campos cordobeses, santafesinos, correntinos y paracuarios con sus muertes y latrocinios, hasta que finalmente a orillas del Tebicuary por cerca de doscientos soldados de la ciudad de Asunción, lo mataron..." (Dobrizhoffer, II, p. 403); Fulgencio de Yegros, jefe de la expedición mencionada, logró con este éxito gran celebridad. Tratábase siempre de "tropillas asaltantes" móviles que nunca buscaban ocupar las tierras de la orilla oriental a manera de los Mbayá—Guaycurúes; los Abipones como grupo tribal limitábanse a "su Chaco" cultural y mentalmente. Los asaltos con sólo objeto del robo del caballar y de una "victoriosa matanza" de algunos criollos, fueron realizados por pequeñas partidas, cuando cada Abipón participante confiaba en su "caballo—arma", sirviéndole de rápido avance y más veloz retirada después, y en su "catlaán", la lanza con punta de hierro, arma adoptada junto con el caballo. Frente a esta táctica guerrillera de los Abipones, una formación miliciana, propia de cualquier expedición punitiva criolla, poco éxito pudo lograr. El gobernador Carlos Morphy comprendió esta realidad de la disparidad entre la "ofensa india" y la "defensa criolla"; en su reglamento para las milicias proponía a "...formar emboscadas y tretas

de guerrilla que se arman para las sorpresas. El enemigo infiel es hábil en este género de guerrear, por cuya razón es menester valerse de sus mismas trazas..."; tales rondas antiguerrilleras debieran de hacerse en cuartos de luna crecientes y menguantes, dos períodos más significativos para la agresividad de los Abipones (Aguirre—II, p. 525). No existía una lucha "indio—criolla" por "las tierras"; no se establecía la conflictiva presencia colonizadora en el Chaco; los Abipones — como también los Mocovíes y los Tobas—, adoptando una vez la pauta cultural ecuestre, necesitaban de "caballos y de hierro", y su obtención sólo fue factible mediante las relaciones hostiles y violentas.

El gobernador santafesino Vera de Mujica llegó a establecer "paces" con un grupo de Abipones; en 1748 se fundó la reducción de S. Jerónimo con unos 300 Riikahés — Campestres. Los Abipones accedieron a la convivencia pacífica con la ciudad de Sta. Fe, — Río Paraná por intermedio—, a causa de las cruentas luchas que sostenían con sus vecinos más numerosos Mocovíes y — en no menor grado—, por la creciente belicosidad vengativa interparcial, la que luego proyectóse con nefastas consecuencias hacia la reducción Timbó, fundada por los Asunceños, compuesta de los Naaigeterhés — Montaraces. En la gran convocatoria tribal en S. Jerónimo hallábanse presentes los líderes de las tres parcialidades abiponas: cacique Debayakain y Oaeherkaikin de los Nakaigeterhes, los caciques Yamkaugá, Naare y Kachirikin de los Yaaukanigás y los caciques Riikahés Ychameraikin e Ychoalady. No había unanimidad respecto a las "paces" con los Españoles; dos básicos puntos se discutían, defendiendo cada parcialidad sus propios intereses: a) Los Nakaigeterhes, posteriores "Timbóes", y los Riikahés del grupo de "salteadores de caminos" se resistían a la convivencia periférica con el ambiente criollo: "Lo que más debemos cuidar es no temer a nadie y ser temidos por todos. Nos parece necesaria la guerra con una de las provincias españolas para que quede oportunidad de robar, y proveernos para nuestros usos cotidianos. Obtendremos más siendo enemigos que amigos de los españoles..." (Dobrizhoffer—III, p. 126). Estaban dispuestos a suprimir

sus incursiones hacia Santiago del Estero y Córdoba, porque en el último decenio varias expediciones punitivas ya no permitían una "victoria—botín" segura; y los Abipones no "buscaban guerra" sino el botín; las relaciones pacíficas con los santafesinos les garantizaban la zona de sus asientos fijos sin sobresaltos; querían empero, reservarse las provincias de Corrientes y Paraguay como su "fuente permanente del botín"; su vivencia sociocultural les obligaba entónces a la adquisición violenta. El caballar exigía el renuevo del stock — especialmente si destinado al trueque por el tan necesario hierro; había siempre la necesidad del ganado, pues los Abipones nunca mataban sus reses para carnearlas, pretendiendo conservar sus manadas (Rengger, p. 343). Las relaciones nupciales se basaban en el "precio de la novia", en el pacto con los padres de la novia; y el "precio" consistía en 4 o más caballos, en lanzas con punta de hierro, en mantas de lana en colores, en manojos de abalorios, bienes esencialmente adquiribles mediante la posesión violenta (Dobrizhoffer—II, p. 197). El mismo prestigio de un "höcheri" exigía un "buen precio"; ya no se trataba del hombre "buen cazador—caminante" sino del "jinete—lancero" agresivo. La ambición por este prestigio de "pagar buen precio por la novia" y, por otra parte, el interés puesto en tales ventajas materiales circunstanciaron que el infanticidio — siempre practicado por los Abipones—, limitóse a los niños de sexo masculino, significando una "niña" una potencial ventaja en proyección; este hecho provocó un notable desajuste demográfico. Dobrizhoffer indica que a 100 hombres correspondían 600 mujeres, una proporción de 1: 6, la que ya en sí llevaba el gérmen del posterior desbande y rápido ocaso. b) El segundo motivo de las disputas interparciales basábase en el mismo ethos guerrero; Ychoalai Riikahé que defendía la paz con los Españoles, declaraba: "...volved vuestras armas y vuestras iras contra los Yapitalakas, Oaekakalotes, Ichibachi, Raregránkas, Petegulkas y otros pueblos..." (ib., II—p. 125). Si bien era ya la plena época de las hostilidades intertribales por el mútuo robo del caballar y del ganado, muchas de las tribus mencionadas no ofrecían el atractivo de una "victoria—botín". En la sociedad abipona corrían tres insultos que tenían su proyección social: "silvestre",

"pobre", "muerto", lo que equivalía al concepto de "pedestre" como un Pilagá u otros, sin posibilidad de pagar "el precio de la novia", y, por ende, "muerto" por pesar sobre el un maleficio shamánico. Poco después de esta gran convocatoria tribal de los Abipones, uno de los "nelareyat", cacique de "estirpe—sangre", asoló los campos paraguayos en abierto desafío a las nuevas pautas de los "Jerónimos"; inicióse de esta manera el período de 20 años de la guerra fratricida entre los Riikahés y los Nakaigeterhes.

Mientras los Correntinos trataban de mantener "la paz" con el cacique Naré de los Yaaukanigás y de esta manera combatir los asaltos mocovíes y tobas, el jefe de los Nakaigeterhes, Debayakaikin, y su "höcheri" Ooherkaikin devastaban los campos tebicuarenses y amenazaban a la misma reducción Riikahé de S. Jerónimo. Vencido y muerto Debayakaikin por Ychoalai — colgando por dias su cabellera—trofeo en el toldo vencedor—, muchos parciales de los "montaraces" dispersáronse y buscaban alguna reducción. Perseguido por Ychoalai, el cacique — "höcheri" Deguachi envió 3 lenguaraces a Asunción para pedir "paces"; el gobernador J. Martínez de Fontes no creía en la eficacia de una política defensiva con guardias y presidios, si bien la táctica del "acordonamiento del río" daba a veces algun resultado; apoyó plenamente el proyecto reduccionista como el medio de una sujeción duradera de los chaqueños. El cabildo asunceño se opuso a la planificada reducción de Rosario o S. Carlos de Timbó frente a la Herradura, casi en la confluencia del R. Tebicuarý en el R. Paraguay; los cabildantes asunceños desconfiaban de "asientos fijos" y de las intenciones de los ecuestres chaqueños, sabiendo que éstos buscaban esencialmente "asilo e impunidad" (H — 113; nº 9). Fulgencio de Yegros estaba a favor de la nueva reducción; el P. Sanchez Labrador no creía en el real interés de los Abipones por una reducción, sosteniendo que la fundación de la misma se debía a los intereses de algunos criollos asentados en la cercanía, quienes fueron siempre los potenciales compradores del caballar, del mular y de la yeguada, "botín" traido por los Abipones después de sus hazañas incursionistas en los campos santafesinos y correntinos (II, p.

199). En realidad, el lugar destinado para la reducción caía en una zona en plena disputa intertribal: la reclamaban los Tobas pilcomayenses como su área incursionista y los Mocovíes, aliados de los primeros, la aprovechaban para pasar a la orilla oriental, cuando organizaban sus asaltos. La banda de Deguachi era entónces pequeña; entre 350 almas había más mujeres y niños, hallándose ausentes hombres jóvenes, quienes en las tropillas de sus "höcheri" proseguían su "actividad" del robo del caballar y de la yeguada. Los Nakaigeterhes eran inquietos y a veces tumultuosos; entre ellos destaca el P. Dobrizhoffer la característica dolencia de "loaparaika", —fiebre—delirio—, cuando los hombres por una o dos semanas sufren verdaderos ataques de "furia y matanza" o, caen en una profunda turbación por tristeza o melancolia (II, p. 227); no poseemos datos suficientes para explicar debidamente esta tendencia psicopatológica; el fenómeno fue probablemente asociado con la creencia abipona en la "posesión del alma" por el espíritu "aharaigichi", más abiertamente manifiesta, cuando los grupos nakaigeterhes fragmentados comenzaron a experimentar los reveses profundos en su pautada violencia ecuestre.

La reducción de los Abipones de Timbó fue confiada al P. Martín Dobrizhoffer, quien enjuició severamente la ayuda asunceña para la nueva comunidad; los donativos del cabildo asunceño eran pobres por la misma desaprobación de la nueva fundación: vacas flacas, ovejas sarnosas, falta de bueyes y de herramienta; la pequeña estancia de la misión hallábase en la orilla oriental del R. Paraguay, lo que implicaba el problema del traslado de vacas a la orilla chaqueña. "Los Abipones, aunque muy hábiles para hacer cruzar el rio a tropas de caballos, no servían para aprehender vacas, a las que temían, y menos para atarlas a los botes, sobretodo porque la mayoría de ellos no sabía conducir embarcaciones..." (III, p. 283). Y faltaba también el "subsidio" de dos básicos árticulos que traían a los indios y estimulaban a moverse en cercanías de la nueva reducción: sal y tabaco; y eran "..tan atrevidos para pedir lo que se les venía en mente, cuando a diario obtenían por respuesta una negativa, me trataban de sordo y tacaño.."

III, p. 287); la táctica de atraer el gentío con "obsequios" fracasaba. Empero, fueron otros tres factores que determinaron el fracaso de la reducción: hostilidades intertribales, luchas vengativas interparciales, viruela y la inadaptabilidad del grupo a las pautas reduccionales.

La lucha interparcial nakaigeterhe y riikahé pronto identificábase con la hostilidad entre los reducidos "jerónimos" y "timbóes"; existía una verdadera psicosis del odio a Ychoalai, a quien los del Timbó nunca olvidaron que mató a su cacique principal Debayakaikin y cuatro hijos de éste; la venganza insastifecha acentuó la inestabilidad emocional del grupa norteño. Ya al fundarse la reducción de S. Jerónimo destacóse la disensión entre los "caciques de estirpe" y los "caciques elegidos sobre los höcheri —noveles por valentía"; el cacique por "sangre" Ychamenraikin era pacífico y tradicionalista, pero carecía de "poder", si de esta manera interpretamos la ineficacia de su "oratoria—influencia" en las decisiones de "paz y guerra", de "acomodo pacífico y asalto ventajoso". El poder—dominio estaba en las manos del cacique—höcheri Ychoalai; el aseguraba "victoria —botín", siendo algunos de sus secuaces miembros de los indomables y traicioneros Yaaukanigás. Ychoalai respetaba el pacto con los santafesinos, pero reorientó su violencia hacia los Nakaigeterhes. La expresión de la hostilidad fue el mútuo robo del caballar y las mútuas acusaciones de "traición". Ychoalai de S. Jerónimo exigió de los Abipones de Timbó la devolución del caballar que estos le habían supuestamente robado; ante la negativa, Ychoalai amenazó con la destrucción de la reducción de Timbó, pero por el camino encontróse con las "partidas" independientes nakaigeterhes, entablándose la lucha—matanza propia del ethos vengativo. Los Timbóes se aliaron con los Yaaukanigás de S. Fernando, decidiendo atacar a Ychoalai en la propia reducción de S. Jerónimo; no pudiendo vencerlo, se contentaron con el robo del caballar, quedando el odio latente para manifestarse en otra primera oportunidad. Dentro de la vivencia ecuestre de los Abipones, la saca del caballar significaba debilitar el grupo contrario, prevenir la eficacia de posteriores asaltos en cuanto la imposibilidad de una

remuda de caballos en ocaciones incursionistas, y, a la vez, aprovecharse de la venta del caballar santafesino a los pobladores criollos de Corrientes y Asunción.

Las provocaciones interétnicas eran aún más intensivas; a los Mocovíes y Tobas y a los mismos "Oaékakalotes—Lenguas" interesaba el lugar de la reducción, un excelente paso a la otra orilla del R. Paraguay y la posibilidad de entrar en periódicas relaciones de trueque pacífico con los criollos. La ocasional visita de pequeños grupos espías toba o mocovíes a la reducción de Timbó inquietaba a los Abipones; comenzaron a dispersarse como comunidad —la táctica más frecuente, cuando se hallaban en la periferia criolla—, no olvidando, empero, a resguardar su caballar y ganado independiente de la reducción, considerando su "bien" tribal. Los Timbóes cruzaban el R. Paraguay, yendo a los campos de Fulgencio de Yegros, sirviendo los hombres como vaqueros y domadores de caballos, y las mujeres esquilando ovejas e hilando la lana (Dobrizhoffer—III, p. 292). Los Mocovíes con el cacique Ytioketalin y los Tobas con el cacique—shaman Kebetavalkin merodeaban la reducción; una epidemia de viruela circunstanció su retirada y dispersión temporaria.

Las relaciones interétnicas Toba—Abipones empeoraban; las luchas —venganzas entre "las partidas de los caciques" de una y otra banda proyectáronse hacia una enemistad intertribal, cuando cada "cabellera—trofeo" incitaba a nuevas venganzas. Los Tobas, viendo la ventaja del "asiento—paso" de Timbó — para ellos "lugar de trueque y puerta de asalto"—, amenazaban a la reducción a la vez que realizaban osadas incursiones en los campos de Tebicuarý y de Caañavé. Fulgencio de Yegros —gobernador interino durante la enfermedad de F. Martínez de Fontes—, proyectó una expedición punitiva eficaz contra los Tobas, contando con el ayopo de los Abipones de la reducción. Los Timbóes aprovecharon esta oportunidad, siendo ellos excelentes "rastreadores" y vanguardistas; festejaron su victoria y por un tiempo, la psicosis de "vencer —ensañarse" con los Tobas dominaba el grupo: "...y celebraron allí toda la noche, y con todo descaro la muerte de

españoles que en otros tiempos habían perpetrado, exponiendo sus cabelleras, en medio de cantos y bebidas, estando presente el Gobernador que los oyó sin atreverse a abrir la boca..." (ib., III—311). La victoria sobre los Tobas acrecentó su conciencia belicosa, resultando la "fiesta de victoria" también una auto—afirmación guerrero—tribal contra los mismos "españoles"; sabiéndose temidos, no hesitaron exponer el scalp de un enemigo español en la misma reducción y en la presencia de Yegros. La disputa entre los Abipones y la tropa expedicionaria de Yegros fue motivada por el derecho sobre los cautivos; los Abipones reclamaban su "prioridad", si bien ellos no acostumbraban "vender" o "rescatar" cautivos como los Payaguáes o los Mbayá—Guaycurúes. La euforia de "la cabellera" no duró mucho entre los Timbó—Abipones; se sospechaba la presencia de los Tobas en los alrededores de la reducción, se oían "las cornetas" de aviso y se levantaba el histérico canto de las mujeres —shamanes, angustiosamente clamando e instigando una "retirada—huida"; los Abipones combatían valerosamente, cuando la predicción anunciaba una victoria segura, pero se retiraban o dispersaban, cuando se trataba de una "lucha a decidirse". El rol de los "keebêt — agoreros", plenamente de acuerdo con la pauta de los móviles asaltantes ecuestres, era importante tanto en un combate decisivo como en una vigilancia defensiva; se evocaba y comunicaba con "mehelenkachié", las almas de los guerreros muertos; el coro de las viejas mujeres—agoreras invocaba a los espíritus para adivinar el supuesto asalto enemigo a sus aldeas. En 1765, los Tobas, coligados con algunas partidas de los Mocovíes y Oaekakalotes, atacaron la reducción de Timbó; el mismo P. Dobrizhoffer tuvo que recurrir "a la pólvora", siendo herido (III, p. 321). Timbó como reducción nunca desarrollóse a manera de la comunidad abipona de S. Jerónimo; los Padres José Brigniel y Jerónimo Rejón estaban a su cargo hasta la expulsión de los jesuítas.

La política de los ecuestres sureños de disputarse el derecho sobre "las provincias criollas" como la fuente del "caballar — ganado" y también de poseer sus "reducciones" como "centros de refugio y pases para el trueque en la otra

orilla" sólo precipitó la latente desintegración social. Jolis se refiere al ocaso de los Abipones: "...fueron las guerras con las naciones salvajes chaquenses, las riñas entre los mismos individuos, cuando acolarados por la cerveza bebida sin medida, echaban mano a las armas para vengarse sin medida y sobretodo la viruela y la peste, especialmente de 1590 y 1591, 1616 y 178 que hicieron muchos estragos, y causaron la muerte de miles de personas..." (Jolis, p. 280). La carta del cura doctrinero L. de la Thorre al gobernador Morphy indica la realidad abipona en Timbó: la desconfianza mútua entre los Abipones y el Gobierno ya que el respeto abipón valía solamente al "capitán y al soldado—jinete"; una casi competitiva rivalidad entre los Abipones y los pobladores criollos para apoderarse del caballar y del ganado, implícito el robo mútuo; la continuidad de "partidas aliadas", si bien cambiantes etnicamente—, para realizar incursiones en las estancias prometedoras del botín. La reducción de Timbó iba despoblándose, si bien los Abipones siempre dejaban en ella algunos viejos y algunas mujeres a fin de retener su derecho "al paso". Cuando los Abipones también percibieron el desinterés del gobierno por la reducción de Timbó, sus sospechas y abiertas acusaciones de una "traición española" acrecentaron; reprochaban la falta de "una estancia reduccional" —para ellos una garantía subsistencial—, la falta de carne—sal—tabaco, acusaban a criollos y mulatos de robos impunes del caballar de la reducción. Instigados hábilmente por sus "quebêt", shamanes—líderes, influenciados por los rumores intencionalmente esparcidos por sus enemigos Tobas y Mocovíes, los Timbóes recelaban a que se les quitarían mujeres y niños para un total "exterminio" (H - 135; f. 1). Los Abipones amenazan con el abandono de Timbó y como una expresión externa de su decisión iban "...desentrrando los guesos de sus antepasados del simenterio gentilisimo que usabase, prometiendo bolver de aquí a dos meses", para desenterrar también los huesos de los que yacían en el cementerio cristiano (A. Cab., 25—IX—1767). Los Abipones nunca dejaban los cadáveres en el "campo enemigo"; volvían para recoger los huesos y enterrarlos "con los suyos"; el traslado de los huesos era sujeto a un ritual especial, siempre rigurosamente observado (Do-

brizhoffer—II, p. 283). Pronto después de su anunciada retirada, los Timbóes no hesitaron de asaltar una estancia vecina en la otra orilla y proveerse de caballos y vacas, apelando a su "derecho" a la recompensa por el robo hecho por los criollos en su caballar (A. Cab., 1776).

Entretanto, los Abipones de S. Jerónimo y de S. Fernando hallábanse bajo la amenaza guerrera de los Mocovíes y también sujetos a algunas nuevas medidas por parte del gobierno después de la expulsión de los jesuítas, entre ellas, la tentativa de desplazar localmente los asientos reduccionales. Los Abipones se enfrentaban con los Mocovíes por una parte, deseosos éstos de atacar las reducciones por animales y herramienta, y por otra parte, con los intereses criollos en su caballar. El cacique— "Höcheri" Naré de los Yaaukanigás de S. Fernando, considerando el pacto con la provincia de Corrientes sin "ventaja—resultado", ordenó quemar el templo, abandonar la reducción y volver a "escondrijos y robos"; a la vez organizaba nuevas tropillas de asalto en dirección preferencial hacia la zona tebicuarense; y de tales tropillas de asalto participaban los mismos Timbóes (A. Cab., 16—XI—1767). El mismo P. Sánchez Labrador acusaba a los Abipones "cristianos" de Timbó de realizar sus robos por los campos de Sta. Rosa, Maria de Fé, Santiago y S. Ignacio Guasú (II, p. 199). Tampoco faltaban las tropillas nakaigeterhes de Timbó que realizaban sus incursiones en los campos santafesinos trayendo el caballar a la venta a Asunción, si bien tenían que cruzar las tierras enemigas de los Mocovíes y Tobas (Rengger, p. 343). Para impedir asientos abipones en cercanías de la ribera del R. Paraguay, el gobierno ordenó prender fuego a los pocos ranchos que aun quedaban en S. Rosario del Timbó, con la prohibición de levantar nuevamente sus asientos en lugares cercanos (A. Cab. 3—XI—1769). Inicióse de esta manera el proceso del desbande abipón, con la fuga a las tierras chaqueñas adentro o con la sujeción a las "provincias"; la exterminadora guerra mocoví—abipón, el ocaso demográfico tribal, las antiguas parcialidades nakaigeterhes, riikahés y yaaukanigás reducidas a bandas heterogéneas bajo el liderazgo de los nuevos "höcheri—caudillos", — todos estos facto-

res influyeron en la rápida desintegración sociocultural de los Abipones. Los Yaaukanigás "fernandinos" trasladáronse en la orilla oriental, fundando los pueblos de Goya y Garzas. Azara visitó el pueblo de Garzas, encontrando unas 80 familias, sirviendo una milicia de 60 flecheros abipones a la provincia de Corrientes (Azara—V, p. 255). Los Nakaigeterhes de Timbó, perseguidos por los Mocovíes y especialmente por los Tobas, volvieron a pedir al gobierno de Asunción su antigua "reducción" en Timbó; a cambio de "la provisión con el ganado" prometieron "vigilar las tribus hostiles" (H—140; nº 1). La desintegración fue rápida; los Tobas iban posesionándose de la zona; los presidios levantados por el gobierno paraguayo (Monte Claro, Santa Clara) ya significaban una vigilante prevención contra los asaltos de los Tobas.

Los Mocovíes siempre fueron vecinos occidentales de los Abipones; también ellos tuvieron su participación en la destrucción de la Concepción del Bermejo, fundada por los Asunceños; su zona de recorridas incursionistas asimismo oriéntabase en el siglo XVII hacia las provincias de Tucumán, Salta y Santiago del Estero, pero, en contraste con los Abipones, los Mocovíes coordinaban frecuentemente sus incursiones con los Tobas, manteniendo, a la vez, cercados de los Lule — Vilelas y algunos Mataguayos—Matacos. La expedición del gobernador de Tucumán, E. de Urizar, en 1710, obligóles a desplazar sus correrías y sus intereses hacia el sur en las comarcas del R. Salado. Empero, las bandas mocovíes más estrechamente aliadas con los Ntokowit—Tobas, con asientos entre los ríos Bermejo y Pilcomayo, no se desplazaron al sur, sino quedaban en la zona del Bermejo, a veces con asientos en las antiguas tierras ribereñas de los "Cuñameguás" del siglo XVI, vecinos norteños de los Mepenes—Yaaukanigás. La división entre las dos ramas de los "Amokowit" se traslucía luego en los sitios destinados para las reducciones, como S. Javier y S. Pedro al norte de Sta Fe — con interrupción de S. Jerónimo, S. Fernando y Rosario del Timbó de los Abipones—, hasta S. Francisco Solano de Remolinos en la provincia del Paraguay. Los Mocovíes, en alianza con los Tobas, comenzarón a incursionar en la zona tebicuarense ya en los

comienzos del siglo XVIII. Villeta, fundada en 1709, hallábase en grave peligro hacia el año 1738, cuando gran parte de los vecinos criollos despoblaba la zona; los Mocovíes entraban en el paraje Cumbaritý, esparciéndose sus tropillas a unas 13 leguas alrededor en busca del caballar, entrando ocasionalmente en los valles Guayibití, Carapeguá, Pirayú, Itauguá, Caraguatý y Ñanduá o ya por el paso de Tebicuarý hacia las estancias de los pueblos de las Misiones (H—119; Nºs. 11-1). El gobernador Pinedo fundó en 1776 Remolinos, posterior Villa Franca, con 70 pobladores — entre ellos algunos desertores portugueses de Igatimí—, para resguardar los parajes ribereños (Aguirre—II, p. 471), por donde mantenían los Mocovíes sus tolderías temporarias a fin de desplazarse con más facilidad y seguridad de retirada hacia Cumbaritý, los campos de Quyquió y las estancias misioneras.

Entretanto, los Mocovíes sureños —ya en plena disputa— guerra con los Abipones—, trataron de asegurarse un paraje— asiento en las cercanías de Sta. Fe; un grupo mocoví bajo el liderazgo del "nezeleaguec—cacique por estirpe" Anadiacaiquin—Chitalin aceptó la propuesta del gobernador Francisco Javier de Echague y Andía, fundándose la reducción de S. Francisco Javier, a 35 leguas al noroeste de Sta. Fe (1743), siendo su primer misionero el P. Francisco Burges, sucediéndole en 1751 el P. Florián Paucke. Tanto los Mocovíes sureños como los norteños seguían con sus guerras intertribales y con sus asaltos en tropillas de 12 o 14 hombres para robar el ganado por los campos o potreros. En la guerra, los Mocovíes siempre mostrábanse valientes, buscando la lucha y no solamente una "cauta victoria", a diferencia de los Abipones: "...y así cuando acometen se arrojan con la presunción de ser para ellos tan glorioso el matar como el morir. Por esto, decía un valeroso cautivo español, que el mocoví una vez que acomete, no huye porque entra ciegamente resuelto a morir o a matar; cuando el abipón apunta con el ojo al enemigo, y mira con el otro, por donde puede huir..." (Burges, ap. / Furlang, p. 111). Los Mocovíes siempre se caracterizaban por su alto índice demográfico, salvo ocasiones de epidemias y viruelas; no practicaban abortos e infanticidios intencionales como otras tribus "guaycurúes"; al parecer, influyó en este

sentido la antigua vecindad con los Lule—Vilelas y Mataguayos, cuya fuerza intertribal y también su empuje migratorio cebíase básicamente a "su poder numérico". Como fuera de las guerras intertribales y la resistencia ofensiva a las expediciones punitivas criollas los Mocovíes más bien organizaban las fraccionadas "tropillas de asalto", no tenían muchos cautivos "españoles" ni los retenían para fines de "rescate". No obstante, la conciencia social diferenciaba a los "nobles" y a los "plebeyos"; a la primera clase pertenecía "la gente de prestigio" tradicional y, por ende, unos potenciales líderes del numeroso gentío; la adopción del caballo acentuó el valor socioeconómico del "prestigio", pudiendo obtenerlo también los "comunes—plebeyos", cuando demostraban su valor—éxito de líderes de las tropillas botineras y pagar suficiente "precio de la novia" para evadir la estrecha pauta de casamiento endogámico dentro de la clase (Paucke—II, p. 382). "Los plebeyos no osan hombrearse con los nobles, y éstos se desdeñan de juntarse con ellos. Teniendo sobre sus personas sólo auquella manta que suele dar la vileza; y asi suelen servirse de ellos, y ellos mal o bien de su agrado, se les someten..."; "...los nobles no se juntan con consortes de menor graduación y mucho menos con gente plebeya: celando por extremo el decoro de sus familias. Tienen por tan vil el cautiverio que ni las personas de baja esfera se casarán facilmente con cautivo. Los indios plebeyos toman fácilmente mujer de otra nación: no así los nobles, porque colocan parte de su nobleza en no mezclarse con sangre extraña... Loando un indio noble su linaje, no produjo otra prueba de su nobleza que descender de solo mocobíes" (P. Canelas/ap. Fulong; p. 85, 90). Esta diferenciación social de los Mocovíes se basaba en tres razones fundamentales: a) La conciencia del liderazgo de los jefes de las bandas patrilineales, cuyo prestigio aumentaba por el número del gentío y por la misma adaptación a la nueva pauta subsistencial—ecuestre. b) La distinción entre los tradicionales organizadores económicos y socioceremoniales y el "gentío secuaz" no se basaba en una plusvalía económica de los bienes ni en una autoridad sociopolíticamente impositiva; los jefes de linajes patrilineales eran reconocidos como tales esencialmente a través del privilegio de una observante etiqueta social; el "nezeleaguec" no se

"hombreará" con el simple hombre común, pero quedará silencioso frente al derecho del cazador que ultimó la presa en una cacería colectiva o del participante de alguna tropilla de asalto quien "agarró" sus cautivos y sus caballos. c) La pauta ecuestre circunstanciaba el surgimiento de los "valientes", del linaje tradicional o de los plebeyos—secuaces, cuando el botín adquirido y ostentativo indicaba la "abierta valía". En contraste con los Abipones, entre los Mocovíes predominaba la clase de los líderes tradicionales sobre los nuevos "höcheri—valientes" ya que la misma configuración sociodemográfica lo permitía. Cuando los ecuestres Abipones sureños desintegrábanse, los Mocovíes se sujetaban o adaptaban mediante una pasiva resistencia de los "neazelguac", manteniendo su unidad e individualidad sociotribal y evitando el proceso de una negativa fraccionalización en bandas de los "höcheri". La tendencia de los "comunes" de elegir las mujeres de otras tribus— evitando nupcias con mujeres cautivas—, facilitó el posterior mestizamiento mocoví—toba, una característica de los Mocovíes sobrevivientes.

Mientras los Mocovíes sureños en la provincia de Sta. Fe iban adaptándose a la reducción de S. Javier, los norteños, coligados casi siempre con los Tobas y Oaekakalotes, seguían asaltando los campos de la orilla oriental del R. Paraguay. Presionaban especialmente sobre el paso de Ñeembucú como una "entrada fácil" y una "retirada libre", incluyendo el traslado fluvial del caballar y del ganado vacuno. En 1748, los Mocovíes invadieron el valle de Lambaré, matando 48 criollos y cautivando unos 20, éstos luego rescatados por el gobernador correntino Larrazabal (Aguirre—II, p. 514). Las expediciones de F. de Yegros contra los Yaaukanigás del cacique Naré o contra los mismos Mocovíes y luego la fundación de la reducción de Timbó para los Abipones influyeron en la decisión de los "Amokowit" de contar también con un "seguro reduccional" (Koch—Grünberg, p. 27). Los caciques Etazurin Nasac y Pelegsogur se presentaron al gobernador Pinedo; fueron recibidos en la sala capitular, actuando de intérprete un criollo cautivo mocovizado Fulgencio Chaparro y el cacique S. Cithalin de la reducción de S. Javier (1776). Don Etazurin "general de varias naciones de indios

infieles que habitan el Gran Chaco", recibió "...una chupa galeonada, calzón, sombrero galoneado, camisa, calzoncillo, poncho balandran y un bastón con puño de plata..." (Aceval—12, p. 199), lo que constituía una tácita exigencia de todos los caciques ecuestres que pactaban con el gobernador ya que pretendían una igualdad con "los capitanes españoles", identificando a los soldados con sus secuaces y a la población criolla con sus "plebeyos—comunes". De esta manera se dió inicio a la reducción de S. Francisco Solano, ubicada frente al pueblo criollo de Remolinos de la orilla oriental del R. Paraguay. En la "recepción" capitular se fijaron algunas condiciones reduccionales generales; la movilidad de las "partidas" mocovíes estaría sujeta a la licencia del gobernador; se prohibía la entrada de los Mocovíes a las estancias de la ribera abajo: los "indios—soldados" serían encargados de vigilar a los "indios enemigos" de los Españoles y mantener estrecha relación con las guardias ribereñas (A. Cab., 20—X—1776). Desde el punto de vista mocoví, el significado del pacto fue diferente: abstención de asaltos—robos a las estancias de la provincia del Paraguay, lo que no impedía la venta del caballar a los criollos, generalmente robado en otras provincias vecinas; aviso de su movilidad, cuando se hallaban en cercanías de las guardias del presidio; la vigilancia de los "enemigos de los españoles" fue orientada hacia sus tradicionales adversarios tribales, los Abipones. La política cristianizante fue atenuada: aceptar al cura doctrinero en la nueva reducción y permitir el bautismo de las criaturas que ya nacieran en la misma; un hijo del cacique sería adoctrinado y "civilizado" en la casa—estancia de un capitán criollo. Los Mocovíes, como por lo general todos los chaqueños, no protestaban contra el bautismo de los nacidos en la reducción ya que tal hecho significaba para ellos solamente una "incorporación" a la nueva comunidad local; la resistencia al bautismo solía adquirir otras facetas si entre los niños brotó alguna epidemia mortal. La base del "pacto de amistad" era la formación de una estancia en la reducción, precisamente la exigencia siempre combatida por el Cabildo asunceño que negaba la utilidad reduccional de los Chaqueños, prefiriendo una población planificada de criollos en los campos del "río

costa abajo". Los Mocovíes estimaban "la estancia" y la exigían como la primera prueba de "buena voluntad de los españoles"; en contraste con el caballar, la yeguada o el mular que constituían el interés fundamental de los ecuestres sureños, el ganado vacuno seguía por los Mocovíes conceptuado como "una presa de la caza", adquirida en calidad de animales cimarrones o por el asalto—botín periódico; el caballo significaba "movilidad", la vaca solamente "la carne". Los proyectos de la colonización del Chaco y de la "civilización del indio" de los fines del siglo XVIII se basaban en la simple premisa económica de "buen trato mútuo y ventajas", pero no consideraban la realidad de "vaca—carne" para los indígenas de "cultura ecuestre". La reorientación de intereses inmediatos de los ecuestres implicaba la necesidad de una "caza—carne" más rápida y más cosntante; los Mocovíes pedestres tenían preferencia por la carne de tigre, pero la caza del tigre significaba una verdadera hazaña de los cazadores. Habituándose los Mocovíes a la carne de vaca, también exigían la sal en lugar del antiguo "timagdaze", ají verde que, molido, solía acompañar la carne silvestre.

El ensayo preliminar de la reducción mocoví no dió resultado; según el informe del comandante del presidio de Remolinos, J. B. Aríz, el mismo cacique Etazurín no observaba el pacto, alborotando a la gente de su parcialidad; el Cabildo asunceño ordenó un interrogatorio sobre sí "su gente" lo aceptara o no como su "cacique" (A. Cab., 24—X—1776). Etazurín, al parecer, encontró cierta resistencia de su gentío que sí deseaba contar con una reducción, pero a la vez disponer de la libertad del paso a la otra orilla para la venta del caballar y usufructuar plenamente la "estancia de la reducción". Los asaltos mocovíes en los campos correntinos fueron menos exitosos en el botín (Gómez, p. 86) y también las alianzas con los Tobas volvíanse menos exitosas; el presidio de Remolinos realizaba sus "corridas" periódicas, pretendiendo el gobierno asunceño impedir cualquier asiento provisorio de los indios chaqueños en la orilla oriental del R. Paraguay (H—143; nº 10). Entrentados con esta realidad, dos caciques mocovíes, sucesores de Etazurín, vinieron a Asunción en 1778 para "renovar" el pacto de amistad reduccional , prometien-

do reunir un gentío de 300 familias. Las nuevas condiciones expuestas en el "pacto" acentúan los intereses criollos: prohibición del robo y de la venta del caballar, aúnque robado o "traido" de otras provincias; prohibición de que los Mocovíes provocasen la guerra con otras tribus chaqueñas, la cual podría inducir a otros asaltos a la orilla oriental; la promesa de que el gobierno ayudará a los Mocovíes para defenderse en el caso de hostilidades intertribales (A. Cab., 6—III—1778).

Los Mocovíes de la reducción de Remolinos tenían su ganado propio, pero fuera de las tierras designadas y en los parajes escondidas y bien asegurados; era la "animalada de reserva" que cada banda mocoví poseía. Esta práctica circunstanciaba dos factores adversos: la enemistad intertribal — con escaramuzas y venganzas de sangre—, resolvíase por medio del robo de la animalada de los enemigos; la venganza de por sí misma siempre implicaba el derecho de "debilitar" al enemigo; la nueva pauta cultural transponía el objetivo en el "valor" vigente, animalada. El gobernador Melo de Portugal comprendió la inutilidad de las nuevas reducciones para los chaqueños; continuaban los asaltos, seguían aprovechándose los vados del R. Paraguay; y los mismos "reducidos" exigían a la vez "más ayuda", más ganado—carne, sal y tabaco a cambio de "respetar" los valles circunsvecinos (H—143; nº 16). En el año 1719 se fundó la villa N. Sra. de Pilar de Ñeembucú para ocupar—colonizar las tierras que antes servían de paso y asiento temporario a cualquier tropilla asaltante "guaycurú"; la fundación indujo luego a una parcialidad Toba a reclamar también "su reducción". Tales medidas sin duda afianzaban la nueva población criolla en dichas tierras, pero quedaba irresuelto el problema "del caballar". El gobernador Alós tuvo que reeditar el bando de la prohibición de la compra de animales ofrecidos por los Mocovíes a los pobladores criollos; los Mocovíes en su nueva reducción servían con frecuencia de "vendedores intermediarios" del caballar y del ganado ya que muchas parcialidades o las bandas no disponían de una "base" para el trueque; y los nuevos pobladores ñeembucúenses hallábanse necesitados de cualquier animalada (H—152; nº 10). Este nuevo rol de "asientos—reducciones"

tampoco favorecía un proceso adaptativo de la cultura mocoví; provocaba disensiones internas y acentuaba el rechazo mocoví a una vida reduccional desorganizada, sin estabilidad económica, llevándolos hacia la única solución inmediata: aprovechamiento mútuo mocoví y criollo de la animalada. El gobernador Alós informó al cabildo asunceño que el nuevo cacique mocoví, Elodín, sucesor de "Itacazurín" no estaba dispuesto a someterse al cura doctrinero Fr. M. Aguero; la provisión de "carne—sal—tabaco" era irregular y también deficiente, para los Mocovíes la prueba de "mala voluntad" del gobierno, de donde el reclamo de la "libertad" de su modo subsistencial. Todos rechazaban el cultivo como el fundamento económico de la reducción; el mismo Elodín prohibió a su gentío a acceder a esta actividad económica; el plan de Alós de enviar a Remolinos unos cuantos "pardos inteligentes" para "enseñarlos el cultivo" carecía de una visión realista, pues estos mismos pardos buscaban su liberación a través de las ventajas circunstanciales (A. Cab., 27—II—1788).

El regidor del cabildo asunceño, J. S. Villasanti describió la situación de Remolinos en 1795; la reducción de S. Francisco Solano hallábase desamparada, los Mocovíes "iban y venían"; los curas doctrineros no podían implantar orden alguno; los indios se convirtieron en "peones piratas para el robo del ganado" a servicio de los criollos y los mismos soldados de la guardia (A. Cab., 17—XII—1795). Los Mocovíes en su nuevo rol de "peones piratas" trataban de no entorpecer sus relaciones con la población criolla y pretendían a mantener sus asientos en la ribera chaqueña con el propósito de una rápida comunicación —vado. La realidad de estas nuevas relaciones criollo—mocovíes, resultado de los mútuos intereses—ventajas inmediatas, distaba mucho del teórico plan chaqueño del gobernador Alós, quien pretendía apartar a los indígenas de la vecindad de la ribera oriental y obligarlos —mediante la "necesidad"—, a una libre y pacífica convivencia periférica (H—144; nº 1). Los Mocovíes no mataban ya a los criollos; la jactancia de sus matanzas limitábase a las evocaciones en ocasión de sus grandes "latága—borracheras" colectivas: "...sucedía que cuando se iban calentando con la chicha, y empezaban a tirarse dichos, los españoles eran la

comun materia de ellos. Salía uno: —si que yo he muerto tantos españoles y vos ninguno—. Salía otro: —yo sí soy el más valiente, pues tengo más plumas en mi lanza que vosotros—..." (P. Canelas, ap. Furlong, p. 110), refiriéndose no solamente a los scalps, sino al número de plumas atadas en las puntas de sus dardos. Empero, su economía subsistencial comenzaba a depender de las oportunidades circunstanciales, una transposición de la antigua pauta sujeta a las condiciones favorables de la naturaleza: "...vendían sus cosas, y por poco se vendían a si mismos por lograr algún ganado; lográbanlo y hambreaban por aumentarlo; y de repente o disipaban; compraban una casaca o un sombrero o mas de lo que valía; poniéndoselo unos días, y después andaba la casaca por todo el pueblo mudando de amos y dueños cada día..." (ib., p. 81). Y había que pagar "el precio de la novia", pieles de tigre, caballos, vacas, mostacilla, cuando estaba en el juego el status social del novio y el prestigio de su "niec"; la capa de piel de ciervos, venados o tigres para los hombres o el manto de 20 cueritos de nutria cosidos para las mujeres pronto cedieron "a la casaca y al tipoy (Paucke — II, p. 461); a "pobreza" ya significaba no tener "ropa"; el "hambre" ya era "no comer carne de vaca"; la "sujeción" ya se identificaba con la falta de "libre movilidad"; eran los nuevos problemas subsistenciales, cuando ya el "Chaco" no atraía a los grupos indígenas.

Las dos reducciones santafesinas de los Mocovíes, S. Javier y S. Pedro iban poco a poco desintegrándose no sólo por la falta de una adecuada organización reduccional, sino por la nueva psicosis de enemistad—venganza mocoví — abipón; eran además los parciales de las mismas reducciones que mútuamente robábanse el ganado; hacia el año 1803, el desbande de los Mocovíes sureños fue completo, fugándose y refugiándose en "las tierras del Chaco". Los Mocovíes de Remolinos trataban de mantener su derecho al asiento ribereño ya que la vecindad tebicuarense en la otra orilla ofrecíales ciertas ventajas. El informe de A. Cabrera en 1807 al gobernador Velazco sobre la reducción de S. Francisco Solano a cargo del Fr. J. Fleytas testimonia el fracaso (H—205; nº 5). La guardia del presidio de Remolinos en la orilla oriental no cumplía con el cierre del "paso chaqueño" de la reducción; los Mocovíes pasaban libremente a la otra banda, adoptando ya el uso de algunas canoas, robando o matando el ganado vacuno —para su propia necesidad—, o robando a los criollos vacas lecheras y bueyes para cualquier venta provechosa; existía "la estrecha comunicación" entre indios y soldados dentro y fuera del presidio: "...por buscar sus necesidades entre ellos, y qe. como ellos se mantenían de los ganados alzados de qe. muchas vezes carecían por qe. a los dos soldados destinados para cogerlos, las impedía la inclemencia de los tiempos..."; el desamparo de los milicianos de Remolinos poco favorecía las medidas gubernamentales para suprimir "los asaltos indios". La desidia y la falta de interés en la zona ñeembucúense permitieron a los Mocovíes cierta libertad en su "poblado" reduccional. Por otra parte, los Mocovíes comenzaron a interesarse también por las ovejas — una nueva preferencia adquisicional; la oveja no significaba "carne" sino la "lana"; desde que disponían de asientos ribereños, las mujeres abiponas, mocovíes y tobas merodeaban los establecimientos de los criollos para conseguir la lana y luego tejer ponchos, mantas y fajas; la venta de estos tejidos era altamente apreciada por los criollos; llegando esta manufactura a convertirse en un importante "bien adquisitivo"; por otra parte, mediante el tejido—venta integrábase también la mujer indígena a las nuevas pautas económicas de la comunidad.

Las relaciones de los Mocovíes con los Tobas seguían generalmente amistosas, excepto algunas escaramuzas ocasionales entre los linajes patrilineales con motivo de "precio—venganza". Los Mocovíes permitían a veces a los Tobas "su paso fluvial", cuando éstos iban de "caza—robo" del caballar; a causa de tales incidentes, el jefe de la guardia de Remolinos pretendió a aislar a los Mocovíes de otros chaqueños y trasladar la reducción a la orilla oriental. Con la nueva pauta de los "Remolinos" inicióse también la fragmentación social mocoví; el predominio de los líderes tradicionales, jefes de las bandas patrilineales, cedió frente a los intereses de los grupos con cabecillas hábiles y exitosos en adquisición de los bienes considerados de "valor" por la comunidad. El contacto directo con los pobladores criollos incidió en que los intereses de

los grupos domésticos ya no dependían directamentamente o exclusivamente del tradicional liderazgo. Tenían caballar, ganado, ovejas, realizaban trueques o robos, desarrollaron la manufactura del tejido; empero, faltaba una adecuada organización socioeconómica, siendo la antigua siempre fluctuanta e imprevista frente al nuevo acondicionamiento; no se logró una economía integrada comunal a través de los ineteres de los grupos domésticos. La adopción de algunos elementos culturales nuevos, mediados por las oportunidades periféricas, no se identificaba con una adecuación psicomental; el viejo utilitarismo económico, la vieja dependencia de las "fuentes inmediatas" de la subsistencia, el aprovechamiento simple y no la producción, seguían dominando la vivenvia esencialmente "presencial" de los Mocovíes: caza—caballo —carne—sal —tabaco—tejido—trueque, cuando la "vida de la comunidad" reducíase a la memoria de las hazañas de los abuelos y padres y cuando la "mañana" y la "noche" causaban el tácito temor—incertidumbre en poder de sus shamanes. Los Mocovíes nunca aceptaron el cultivo como una actividad subsistencial, si exceptuamos algunos zapallares; en 1812, el Cabildo asunceño negóse a nuevas contribuciones ya que 40 años de existencia de la reducción no demostró "la menor utilidad". El Cabildo insistía en "la sementera" como la base económica reduccional: "...para qe. ellas se mantengan como lo hazen los Indios Guanas Taquatís, y Telenes..." (H—219; nº 10); se proyectaba enviar a Remolinos algunos Guanás de la reducción de S. Juan Nepomuceno a manera de antiguos núcleos reduccionales guaraníes (H—147; nº 22); tal política indigenista era sin duda inaplicable a cualquier grupo indígena tradicionalmente "cazador—ecuestre". El poblado mocoví de Remolinos se desintegró hacia el año 1820; algunos grupos domésticos se integraron a los Tobas, otros se acoplaron a los grupos parciales mocovíes sureños, retirándose a su "chaco adentro", reasumiendo su rol los líderes tradicionales.

Los Ntokowit — Tobas también participaron de la destrucción de la antigua Concepción del Bermejo; el ensayo del P. Barzána y Añazco en 1591 para fundar una misión entre los Tobas fracasó (Lozano, p. 120). Volviéndose los Tobas ecuestres, sus correrías movíanse en la misma dirección que las de los Mocovíes, siempre sus "amigos" tribales. Las zonas—cazaderos como nucleaciones más estables por su potencial subsistencial manifiestan una división en tres grupos regionales: a) Desde la junta del R. Teuco—Bermejo hacia el R. Pilcomayo inferior movíanse los Takshik, los posteriores "formoseños", siempre reclamando dichas tierras como suyas. b) **El grupo** Komlek ocupaba las tierras del Alto R. Pilcomayo, desde Villa Montes hasta Cavayurepotí; al parecer, esta "entrada—dispersión" desde el Medio R. Pilcomayo al norte fuera posterior al cruce desplazatorio mbayá—guaycurú pilcomayense y coincidiendo con los grandes desplazamientos mataco—mataguayos. De esta manera, los Komlek tenían al norte por sus vecinos a los Chiriguano—Guaraníes y en el sur y sureste a los Matacos, con quienes estaban siempre en relaciones hostiles, manifestando su superioridad etnocéntrica. Estos Tobas fueron generalmente caracterizados como "indómitos, suspicaces y sobrios en palabras" a diferencia de "los cobardes, vengativos y rapaces matacos" (Carranza, p. 11). Sus correrías se dirigían más hacia el suroeste, siendoles el área del Chaco Boreal poco provechosa antes del establecimiento de las misiones en la Prov. de Chiquitos y la Prov. de Zamucos. c) El grupo central de los Tobas, entre el Medio R. Bermejo y Medio R. Pilcomayo tuvo asientos—cazaderos más móviles y con un rumbo incursionista casi coincidente con los Mocovíes; caracterizaba a estos Tobas su abierto ethos belicoso, hallándose en contínuas luchas intertribales con los Vilelas y Matacos; diferentes tribus asentadas en la orilla sureña del R. Pilcomayo, como Cochaboth y Machicui, transmigraron cruzando el río en los siglos XVII y XVIII; por otra parte, en la misma zona también vagaban algunas tribus de filiación guaycurú como Aguilotas, Cocolates, "Orejones" y "Zapitalagá—Pilagás", éstas en el status intertribal de "compañeros" de los Tobas, luego con frecuencia asimilados por los "más fuertes" Komlyk. Las expediciones pilcomayenses del

siglo XVIII fracasaron a causa de los móviles ataques o compacta presencia de los Tobas; inútiles fueron los ensayos del P. Patiño en 1721 y del P. Castañares en 1741 (Hermann, p. 72).

Desde la expedición chaqueña de E. Urizar en 1710, cuando los Abipones y Mocovíes tomaron el rumbo surestino en busca de ventajosas periferias "provinciales", también los Tobas, los Takshik particularmente, aliábanse con ellos, si las incursiones botineras abarcaban la zona oriental del R. Paraguay, desde la confluencia del R. Pilcomayo al sur. A los Takshik interesaban los campos tebicuarenses; en la zona entre Villeta y Cumbarity mencionánnse con frecuencia las partidas de los Tobas como causantes temidos de robos, asaltos y muertes (H—147; nº 22); el paso donde se fundó luego la reducción abipona de Rosario de Timbó, fue el más usado por ellos para adentrarse en la zona ganadera oriental. Sus asientos fijos hallábanse distribuidos desde la ribera del R. Aracuaí hacia el mismo R. Pilcomayo (Dobrizhoffer—III, p. 269). No hesitaban los Takshik concertar alianzas con los "victoriosos incursionistas" Abipones para proseguir desde Cumbarity sus asaltos en dos ramales independientes, pero simultáneos, desconcertando a los pobladores criollos, facilitándose así un botín fácil; era precisamente a causa de esta táctica de asaltos—robos simultáneos que el gobernador Morphy trataba de formar el estilo "guerrillero" de la milicia provincial. En 1761, la expedición bajo el mando de Fulgencio de Yegros, con 350 hombres y 500 caballos penetró al Chaco por el potrero Navarro cerca de Villeta; los expedicionarios no encontraron a los Abipones, pero sí algunos "Lawo—tolderías" de los Tobas del R. Aracaí que fueron atropellados y la "chusma" de mujeres y niños repartida entre la soldatesca (Aguirre—II, p. 521). Al mismo tiempo, algunos Tobas al este de Estero Patiño comenzaron a acercarse a las cabeceras del R. Confuso; los últimos restos de los Machicui sureños cruzaron el R. Pilcomayo, penetrando más hacia la ribera del R. Paraguay, a medida que los Cochaboth y los Enimagás quedaban diezmados por la epidemia de viruela y sufriendo el gran desbande en 1776. Por los ríos Pilcomayo y Confuso entablóse la lucha implacable entre los Tobas y Enimagás, ambos con la pauta cultural ecuestre.

Al fundarse la reducción de Timbó, los Tobas se unieron con los Mocovíes en contra de los Nakaigeterhes—Abipones, sus enemigos desde que estos parciales estableciéronse en dichas tierras ribereñas que ellos consideraban como "suyas". Las antiguas escaramuzas intertribales a causa del robo mútuo del caballar adquirieron una nueva faceta: los Tobas ya luchaban por su "derecho a la tierra tribal", pretendiendo fundar algún asiento fijo en la ribera del R. Paraguay, entre Bermejo y Pilcomayo, y de esta manera disponer un "paso" exclusivo para entrar a los campos de la otra orilla, o de una "aldea", la que implicaba una "paz local" con los criollos y, por ende, facilitaba el trueque con la animalada adquirida por botín en otras provincias; antes defendían tenazmente los límites de sus cazaderos—tierras", luego reclamaban el derecho al "asiento ribereño". Los Tobas manifestaban el mismo ethos belicoso y agresivo como los Abipones y los Mocovíes; la fiesta de la cabellera, "logonek / kadginagal" no significaba solamente un ceremonial guerrero, sino que expresaba la orientación incentivada hacia la conducta agresiva (Styden, p. 26). La iniciación del jóven incluía el aspecto guerrero como la condición de un pleno "hombre societario"; adormecido con el jugo de una raíz venenosa, el "nisoklïk" iniciado despertábase como "hombre", cazador—guerrero—botinero, apto para mascar "tabaco", la raíz de "koro—paá" (Carranza, p. 17). Los jefes de las bandas patrilineales adquirían gran prestigio a través de sus hazañas guerreras; empero, en contraste con los Abipones, Mocovíes y Mbayá—Guaycurúes, los Tobas no desarrollaron una diferenciación socio—ceremonial por la clase de "distinguidos por sangre", de "comunes—secuaces" o de "destacados por mérito—valor". Las cacerías con su tradicional configuración "subsistencia—actividad de hombres—valor tribal" o las estadías periódicas en los algarrobales en el período de "abundancia—chicha —comunicación —desahogo psicoemocional", les eran tan importantes como la nueva provisión del "caballar" y del circunstancial botín (Carranza, p. 15; Karsten, p. 11). La "novedad' económica no influyó como un elemento desequilibrante en su estructura social; la junta de "eakachi", correspondiendo al concepto de "cigrava—viejos", hombres

maduros, experimentados en caza, guerra, mudanza y tradición, constituía un eficaz mecanismo social y de control; también los Tobas permitían el surgimiento y la actividad de los "jóvenes cabecillas" de las tropillas incursionistas: la misma movilidad presencial de los intereses económicos inmediatos y volitivos inducía a una "acción multiple". Esto no obstante, los Tobas seguían valorando más las hazañas de las guerras interétnicas que el éxito de las partidas incursionistas, esencialmente "cacerías"; fue precisamente esta pauta social que permitía a los Tobas una conciencia de la "unidad tribal" frente a los dokshi — cristianos" y una tenaz resistencia a cualquier intersección extraña en su tradición sociocultural Sus jefes, "salyáganik", y todos los "cigrava—viejos" tenían que poseer cualidades comprendidas bajo el término "l:táá —recio, viril" y no solamente "añagaik —fuerte, agresivo", a quien ocasionalmente se seguía —obedecía con la tácita expectativa de ventajas. Mientras los Tobas conversaban su integridad comunitaria y su conciencia exclusivista de "kom—lïk", solían matar a los hijos mestizos, nacidos de uniones con los cristianos o con mujeres de las tribus consideradas "inferiores", como los Matacos por ejemplo (Wavrin, p. 106).

Al fundarse Timbó de los Abipones y estando frente a la reducción el P. Dobrizhoffer, los Takshik—Tobas, aliados con las bandas mocovíes norteñas, volvieron a reclamar su derecho al "paso—tierra" timbóense, pretendiendo destruir la nueva reducción; se aliaron también algunas bandas de los Tobas "bermejanos", quienes entónces hallábanse en plena disputa intertribal con los Abipones de la reducción de S. Jerónimo. Las bandas tobas fueron lideradas por el famoso Kebetavalkin, cacique y "el principal medico de todo el Chaco", un hombre de "gran estatura, naríz aguileña, con un cinturón de lana roja adornada con una borlas blancas y del cual colgaba una trompeta militar..." (Dobrizhoffer—III, p. 293). La vanguardia toba entró en la reducción de Timbó, cuando gran parte de los Abipones—Timbóes hallábase ausente, realizando sus acostumbradas visitas amistosas; la vanguardia toba manifestó abiertamente la desaprobación y sus amenazas, con el tácito propósito de espionaje. No obstante, la noticia de la cercana presencia del temido y agresivo Ychoa-

lai de los Riikahes de S. Jerónimo y la voz de alarma sobre la viruela contribuyeron al rápido desbande de la vanguardia toba. La conjugación del skamán—cacique, "salyaganïk — piógonak", no era frecuente entre los Tobas; empero, un cabecilla como Kebetavalkin podría cumplir con su rol en la pretendida destrucción de la reducción abipón de Timbó si recurriera al temido "iyagáik", un medio propio de la magia negra aniquiladora y, por ende, garantizadora de la victoria. Las guerras intertribales significaban la lucha por cazaderos, pesqueros y algarrobales, se provocaban con el robo del caballar, del ganado y de las manadas de ovejas o por el rapto de mujeres; la venganza tribal se regía, empero, por el "iyagaik" mágico que llevaba al exterminio de los grupos parciales enemistados. Los tobas temían al espíritu "nowit—nocivo", personal e interpersonal, pero confiaban simultáneamente en su "piogonak — shaman" y en los respectivos ritos colectivos (Karsten, p. 43); se sentían — por el contrario—, indefensos personal y colectivamente frente al "iyakaik".

La orilla oriental, desde las confluencias de Bermejo y Pilcomayo con el R. Paraguay, seguía el gran atractivo para las periódicas incursiones de los Tobas. Fulgencio de Yegros, al desempeñar el cargo de gobernador interino, decidió una gran avanzada contra los Tobas; los rastreos previos eran agotadores y estériles frente a la móvil retirada de las tropillas indias; se concretó la alianza con los Abipones—Timbóes, a cuyo cargo corría la avanzada y el mismo combate; los aliados Timbóes y la tropa de Yegros volvían a Timbó con el caballar y con los cautivos. En venganza, los Tobas atacaron Timbó, aliándose con los Oaekakalotes; los Abipones huyeron; el mismo padre Dobrizhoffer, defendiéndose con armas, resultó herido (ib., III, p. 397). Desde entónces, los Takshik desplazábanse con preferencia en la zona pilcomayense, del sur al norte, y del Medio R. Pilcomayo hasta el R. Paraguay, donde entraban y cruzaban las tierras de los Cochaboth, Enimagás y Machicuis, volviéndose en "terror" para otros grupos tribales. En 1781 realizaron una entrada hostil, penetrando por los bañados de Caañavé y Laguna Ypoá (Aguirre—II, p. 523). Pero, ya un año después, un grupo de los Takshik consideró ventajoso contar con un "paraje fijo" y reconocido por las

autoridades provinciales, aúnque fuera a título reduccional. Algunos caciques se dirigieron al gobernador Melo de Portugal en el año 1782; su política "pacificadora" de los Chaqueños consistía en dar a los indios "población y estancia", ...el único aliciente que les atrae a la paz y quietud que prometen a la Provincia..." (H—147; nº 22). Según el informe del Fr. Inoncencio Cañete se admitieron unos 6 o 7 cacigazgos de estos Tobas que siempre fueron "...enemigos acérrimos de la provincia y que han causado indecibles daños de robos y muertes en los partidos de Villeta y Cumbarity..." (Aceval—16, p. 211). En realidad se trataba de un grupo semi—establecido frente a Naranjay, lugar famoso por contínuas refriegas criollo—indígenas en cada plenilunio, ocasión preferida por los incursionistas Tobas; el primer asiento reduccional fue luego desplazado algo más al norte y se conocía bajo el nombre de S. Antonio, siendo su primer cura doctrinero el Fr. Antonio Bogarín (H—151; nº 1). En el trasladado Naranjay en la orilla opuesta al presidio S. Antonio, hallábanse también algunos Tobas del Medio R. Pilcomayo, estos "fraternizando" con los Pilagás; en este sentido hay que interpretar la noticia de que el Cabildo asunceño contribuyó con "herramientas y ganado" a la reducción de los "Pitilagás" en la frontera del presidio S. Antonio (A. Cab., 6—III—1787).

Con la fundación de la reducción Melodía a cargo del Pbro. Amancio González, intensificóse el interés de los Tobas Pilcomayenses por la zona del R. Confuso; el P. González siempre acusaba a los Tobas de ser "los más audaces ladrones de ganado" (NE—455; f. 3); al mismo tiempo, los Tobas y los Pilagás visitaban periódicamente la reducción en busca de "arrimarse", a la vez que robaban el caballar de los Enimagás hasta llegar a "bombear el paraje" del R. Confuso D/AG, p. 133). En realidad, los Tobas Pilcomayenses andaban siempre en busca del caballar, no hesitando apoderarse del ganado de la misma reducción S. Antonio, pero respetando "su caballar", escondiéndolo y resguardándolo. La zona se convirtió en un conflictivo choque de intereses interétnicos y de antiguas enemistades tradicionales; robaban los Tobas a los Machicuis, pero con los sobrevivientes Enimagás sostenían también una tenaz lucha por la posesión de nuevos "cazaderos—tierras", implantándose una abierta rivalidad por el prestigio tribal—guerrero. Las cabelleras de los enemigos vencidos siempre eran importantes, pero los indios comprendieron ya un nuevo factor importante en las luchas entre las tribus ecuestres: el robo del caballar impedía al enemigo una rápida represalia—venganza y lo obligaba a una "retirada pedestre". Y tal fue entónces el carácter de las luchas toba—enimágas; los orgullosos Cochaboth aliábanse con los Machicuis y algunos dispersos Lengua—Juiadjés para impedir las contínuas correrías de los Tobas hacia el R. Confuso (ib., p. 130). Ni el caballar de la reducción Melodía ni el ganado del establecimiento chaqueño de Ascencio Flecha fueron exentos del robo por los Tobas y sus aliados Pilagás. Los Enimagás por su parte, para proveerse de nuevo del caballar, atacaban la reducción S. Antonio; inútilmente pedía el principal cacique Toba de la reducción una expedición punitiva contra sus enemigos (H—150; f. 141). Las tropillas asaltantes tobas atacaron varias veces a la misma reducción Remolinos de los Mocovíes, arreando su animalada; y no hesitaron tampoco "matar, cautivar y robar el ganado" a los Tobas parciales de la reducción S. Antonio (D/AG, p. 149). Cruzando el R. Paraguay, sus correrías abarcaban las estancias ribereñas de la orilla oriental; el Cabildo asunceño tuvo que ordenar "rondas río arriba y río abajo"; en 1796, el coronel Espínola tuvo que emprender una expedición punitiva. Al fracasar el ensayo reduccional de Melodía, los Tobas reafirmáronse en su nueva tierra— cazadero entre los ríos Confuso y Pilcomayo; esta parcialidad tribal fue posteriormente conocida bajo el apelativo "Toba mirî" en contraste con los "Toba guasú" propiamente sur—pilcomayenses (Boggiani—EP, p. 619). Por estas circunstancias surgió la enemistad tribal entre los Tobas y los Payaguáes, éstos últimos tácitamente encargados de la "vigilancia del río" ya en la época del gobernador Melo de Portugal. Para los Payaguáes, todos chaquenses, pedestres o ecuestres que cruzaban su "Evue—Río" eran enemigos; bajo un fútil pretexto atacaron a los Tobas de S. Antonio, según el P. A. González, con el conocimiento del mismo gobernador, apelando a las obligaciones de la "ronda fluvial"; hubo matanza y 16 cautivos Tobas fueron vendidos a los criollos (ib., p. 155).

El cacique toba Guaynagati reclamaba la devolución de los cautivos y el castigo de los Payaguáes; al no conseguirlo, varias bandas tobas se unieron y en son de venganza reiniciaron sus asaltos en la jurisdicción de Ñeembucú, Remolinos, presidio de S. Antonio y Tacumbú, obligando el retiro de muchas estancias en la orilla oriental del R. Paraguay (Avilés, p. 234). La reducción toba iba convirtiéndose en un simple "paraje" semipoblado.

Bajo los gobiernos de Alós y Melo de Portugal iniciáronse los proyectos para "la colonización del Chaco", predominando el interés en la zona entre los ríos Bermejo y Pilcomayo. Azara veía en tales proyectos solamente los intereses escondidos de los provinciales: extracción de sal de una lagunas junto al R. Bermejo, conducción de yerba del Paraguay directamente a Tucumán o Potosí, facilidades de una gran cría del ganado vacuno en dicha zona por la ventajosa venta de cueros (Azara—Ch., p. 414). Tales planes no contemplaban la realidad indígena; los bermejano y los pilcomayenses de tierra adentro no tenían contactos establecidos con los "cristianos". El gobernador Melo pretendía "abrir el camino a Perú" mediante la fundación de dos poblaciones en la márgen chaqueña del R. Paraguay, una frente a Remolinos y la otra en el lugar de la antigua Concepción del Bermejo; esto implicaría el sometimiento de los pobladores indígenas por la fuerza "persuasiva" de las nuevas colonias. El gobernador Alós proponía crear poblaciones de criollos y pardos en el Chaco sobre el R. Bermejo y el R. Pilcomayo y de esta manera "pacificar el Chaco por medio de la población y asegurar la reducción de los indios..."; en su carta al virrey en 1794 expresamente identificaba "colonizar" con "someter por comunicación" a los Chaqueños: "...nada más civiliza á los Indios que el trato recíproco dandoles en cambio de sus manufacturas nuestras producciones, y aquello á que más se inclinan..." (Espínola, p. 8). Se esbozaron también algunos planes reduccionales sin que se llegara a establecer el contacto con las tribus étnicamente muy diferentes; el Fr. Inocencio Cañete, catequista de los Payaguáes, elevó en 1795 un informe al rey, en el cual esbozo un plan de "la conquista total" de los Chaqueños a cargo de un comisionado especial, fuera del gobierno provin-

cial; su plan no prosperó; José Arias Idalgo fue nombrado como "ministro encargado de las reducciones del Chaco" (Cardozo, Virr., p. 26). Ni el plan de "la colonización del Chaco" ni el proyecto de la "conquista reduccional de los Chaqueños" tuvieron éxito.

Los Tobas, entretanto, mantenían estrechas relaciones con los Mocovíes de Remolinos para asegurarse su "paso libre" a las estancias ñeembucúenses para asaltarlas o para traer el mular robado en la provincia de Corrientes y venderlo a los siempre interesados criollos (H—205; nº 5). El grupo toba del R. Aracuaí, viendo la inconveniencia de la reducción de S. Antonio, solicitó en 1808 al gobernador Velazco un nuevo asiento sobre el Arroyo Naranjaý, antiguo lugar de "trueque—paso". Se presentaron los caciques Quenogiri y Hemetiorí, reclamando "paz—asiento"; empero, el gobierno y el cabildo asunceños ya tenían experiencias sobre la inutilidad de reducciones para los Chaqueños: "...el Indio de á caballo no es capaz de sugetarse á mas genero de vida qe. el que tiene, y quando quiere emprender alguna especulación de ser vestido y regalado, toma ordinariamente el recurso de pedir reducción..." (H—207, nº 8). La antigua política indigenista y también el nuevo liberalismo económico con la premisa de "trato y comunicación" con los indigenas fracasaron; los Tobas tenían cazaderos suficientes para retirarse, cuando su "periferia caballar" ofrecía obstáculos o peligros.

El grupo Toba del R. Confuso percibió rápidamente las ventajas del mercado asunceño; no descuidaron nunca su potencial económico basado en la caza y luchaban por su derecho exclusivo a los cazaderos; esto les permitía el trueque favorable con cueros, al márgen del "robo—venta" del caballar y del ganado. El capitán del puerto de Asunción recibió de la Junta del gobierno órdenes de conceder el permiso a los "indios Tobas" que quisieran venir a la ciudad, si bien su estadía limitóse a un solo día (H—216; nº 1). El establecimiento chaqueño de A. Flecha fracasó a causa de los contínuos "robos—asaltos" de los Tobas; esto no obstante, la Junta del gobierno consideraba la probabilidad de un proyecto de la colonización del Chaco por los pardos libres de Tabapý en

las mismas tierras de los Tobas, quienes entónces "prometieron la paz" (H—216; f. 30). El proyecto no se concretó; los Payaguáes canoeros seguían prestando su servicio de "vigilancia fluvial". Todos los ecuestres en la periferia del río hallábanse en un período de transición: las tropillas que robaban y vendían el caballar y, simultáneamente, la pacífica venta de cueros, lo que implicaba una caza intensiva; las luchas —escaramuzas, más interparciales ya que intertribales, y la frecuente epidemia de viruela debilitaron demográficamente a la población indígena periférico—ribereña. Bajo el gobierno del Dr. Francia, hallábanse los Tobas ya con el mencionado problema de una "diferenciación" cultural: entre los "periféricos", forzados por las circunstancias externas a una nueva vivencia sociocultural, y los "de tierra adentro", con la posesión indiscutida de sus cazaderos, con el orgullo tribal de "los siempre victoriosos" y con el ethos impositivo sobre otras tribus vecinas. Solamente las parcialidades periféricas entraban en contacto directo y más estable con el gobierno, siendo manifiesta una plena indiferencia por las "tribus del salvaje Chaco". Frente a los Tobas y "otros indios río abajo", el Dr. Francia adoptó una política de "paz reglamentada"; trataba de pacificar a los Chaqueños ribereños por medio de regalías y concediéndoles el permiso de libre trueque, exceptuando de caballos ya que se suponía fueran robados en otras provincias (Rengger, p. 80); en prevención de periódicas tropelías tobas, mocoví y abipones, manteníanse fuertes presidios de Sta. Helena, Monte Claro, Orange, Formoso (H—238); nº 2).

Bajo el gobierno de Carlos Antonio López, los Tobas poseían y defendían sus cazaderos, aprovechaban el trueque con cueros silvestres y alguna manufactura, pero sus tropillas de asalto sufrieron el impacto de "armas" y de "la ley"; la "entrada incursionista" calificábase y castigábase como un "delito de robo y amenaza"; la economía del botín— de importante proyección subsistencial—, con amplias ventajas en los campos ñeembucúenses y correntinos, sufrió el definitivo impacto; a los Toba quedaba ya solamente "su chaco". En 1844 fundóse una población paraguaya, con la iglesia dedicada a S. Venancio, donde antes hallábase el establecimiento de Asencio Flecha, quien rivalizaba con la reducción Melodía del Pbro.

Amancio González; la población y las estancias fueron protegidas por una guardia permanente, encargada de prevenir los posibles asaltos de los indígenas vecinos, de los Tobas particularmente (Aceval, p. 39). Du Graty se refiere a este poblado como "distrito de Pilcomayo" (p. 61). En su Mensaje del año 1849, Carlos Antonio López habla del "Cerrito del Chaco", con "oratorio, cementerio y guardia en el puerto", pero con grandes inconvenientes para el pastoreo —ganado a causa de los contínuos intentos del robo por parte de los indígenas (Mensajes, p. 64), entendiéndose los Tobas y los Machicuis coligados. Tres expediciones —recorridas paraguayas fueron organizadas para el Chaco "...correrlo en todas direcciones desde el frente de esta Capital hasta diversos puntos del Bermejo..."; la segunda y la tercera, bajo el mando de los capitanes Aguiar y Ramos tenían por objeto más bien la zona del R. Bermejo y R. Pilcomayo; su carácter fue exploratorio y de reconocimiento, con el resultado habitual de "amistad—paz" con los indígenas, quienes podían satisfacer su ambición de "viajar a Asunción" y recibir las consabidas regalías. "...Se ha establecido la amistad de las diferentes tribus del Bermejo, y en consecuencia han venido á esta Capital muchos Caciques con crecidas comitivas, han sido obsequiados, y han protestado lealtad, y buena voluntad, en los interesantes encargos que el Gobierno les confió á buen precio..." (Mensajes, p. 64). Para los indígenas del Chaco, bermejanos y pilcomayenses, la nueva era de la Independencia no significaba aún la entrada colonizadora—pobladora, pero sí una nueva "autoridad", frente a la cual se replegaban, sabiendo por experiencia ya que no se trataba de pequeñas levas de milicias o de corridas punitivas regionales, sino de una amenaza del ejercito—poder; y los indígenas nunca arriesgaban sus incursiones; "cazaban" y "asaltaban", cuando la expectativa de la presa—victoria era positiva.

Los Tobas seguían con su ethos "ntokowit", sintiéndose dueños de sus tierras—cazaderos, de su "chaco", amenazantes a todo establecimiento blanco vecino y atentos siempre a cualquier posibilidad del robo de la animalada (Demersay —II, p. 446). La fundación de la Nueva Burdeos con los colonos franceses no tuvo éxito; el árticulo 28 del contrato obligaba a los

colonos mantener "relaciones armoniosas" con los "salvajes del Chaco", estableciendo el gobierno una guarnición de protección. Suspendida la colonia en 1857, la tierra "...se halla hoy acupada por familias indígenas, y el terreno es cultivado por ellos, y por militares retirados del Ejercito de línea..." (Mensajes, p. 124). El grupo Toba entre el R. Confuso y el R. Pilcomayo quedó así definitivamente asentado en dichos cazaderos, conquistados recién cuando se fundó la reducción de Melodía a expensas de los Cochaboth y Enimagás, manteniendo frente a los Machicuis relaciones de una tolerante convivencia, si bien siempre con el despreciativo orgullo étnico. Las bandas tobas ribereñas entre Bermejo y Pilcomayo seguían inquietas, aún organizadas en grupos de 100 a 200 hombres bajo el mando de los caciques guerreros; aparecían esporádicamente hasta frente a Humaitá (Hutchinson, p. 24). Los Tobas del Medio R. Pilcomayo, a veces en alianza con los Pilagás, no hesitaban de realizar periódicamente algunas correrías de caza o partidas de "caza" del caballar o ganado cimarrón, cruzando el R. Pilcomayo en dirección hacia el R. Paraguay, apareciendo así en 1855 frente a la Villa de Concepción 5 grupos cacicales de Pané, Pucú, Ticú, Paloma (Fontana, p. 110). Estos Tobas solían ser designados a veces como "Orejones", en contraste con los ribereños, quienes poco a poco iban adaptándose a las exigencias del nuevo ambiente periférico. Durante la gran guerra del "70", los Tobas ribereños manteníanse en "segura" retirada, pues la "guerra" como tal era conceptual y accionalmente diferente a sus luchas—escaramuzas intertribales; es probable que algunos chaqueños ribereños, entre ellos los Tobas, manifestáranse en favor de Francisco Solano López, pero subyacente era el nuevo interés de los indígenas en obtener armas de fuego (Kennedy, p. 84), elemento proyectado ya en la misma actividad de caza. Al terminar la guerra del "70", los Tobas del R. Confuso volvieron a cometer algunos robos del ganado; pero, el problema de los Takshik surpilcomayenses era más crítico; los argentinos iniciaron el proceso de la colonización del Chaco, mediando la conquista militar del territorio y también una organización institucional; este proceso significaba el sometimiento de las tribus, la evacuación de tribus belicosas en

amplias zonas o su arrinconamiento a las tierras secas occidentales. En esta época, un grupo de los Tobas de Formosa, huyendo de las implacables expediciones punitivas, cruzó el R. Pilcomayo, asentándose el grupo compuesto de 11 cacicatos en donde posteriormente Sta. Casilda de Pto. Casado (Belaieff, Ch., p. 9). Los Tobas del Alto R. Pilcomayo seguían impidiendo el paso y mataron al explorador Crévaux; los del Medio R. Pilcomayo fueron inculpados en 1878 de la muerte del expedicionario Ibarreta, quien avanzaba desde Asunción hacia Estero Patiño. Hermann, cuando su expedición pilcomayense en 1892, menciona a los Tobas como enemigos tradicionales de los "Nimká—Enimagá—Maká", en ocasionales escaramuzas con los Machicuis y con los mismos Chulupíes (Hermann, p. 59). La amistad con los Pilagás era contínua; anteriormente, los Pilagás solían acoplarse a las tropillas tobas para "buscar" caballos en el Paraguay (Koch—Grünberg, p. 36). En su viaje pilcomayense en 1906, V. Fric encontró a los Pilagás en cercanías de la Lag. Patiño, con sus dos aldeas principales, Lagadik y Saclaina; estaban en enemistad periférica con los Chulupíes a causa del derecho sobre los pesqueros; empero, el habitat pilagá básico siempre quedaba en la márgen derecha del R. Pilcomayo (Fric— Pil., p. 213).

En contraste con los frecuentes levantamientos de los Takshik Formoseños contra la creciente colonización blanca, el grupo toba del R. Confuso seguía más independiente, si bien incurría en ocasionales "tropelías de robo" de animales desde que el Chaco Paraguayo comenzó a colonizarse después del año 1880. Los jefes de las bandas — aún con el ethos guerrero—cacical, como Nalyïm—dám y Chimagásoik, trataban de mantener sus "lawo —grupos locales" fuertes demográfica y económicamente, predominando el patrón cultural de "caza—caballar—algarrobal". Empero, su incurrencia en el robo del ganado y luego una "rivalidad competitiva" de apoderarse de la animalada cimarrona, dejada por los Cochaboth—Enimagás, entre los Tobas y los nuevos pobladores—colonizadores, provocaron algunos enfrentamientos armados. En una de tales escaramuzas destruyóse una toldería toba, mientras una gran parte de hombres hallábanse en una cacería colectiva; para sobrevivir como grupo étnico, los Tobas recurrieron a la

"fraternización" intertribal con los Machicuis, lo que de por sí implicaba la práctica de matrimonamiento mixto. Los Machicuis fueron llamados por los Tobas "Ye—leu—chei", correspondiendo, al parecer, al apelativo "Ap—ke—cip—ke" en eençiit—lengua; la lucha interetnica por la zona y luego por las ventajas reduccionales de Melodia debilitaron también a la parcialidad machicui, caracterizada por el intensivo mestizamiento con los Lengua—Cochaboth, hecho acotado por el mismo P. Amancio González. La fusión interénica Toba—Machicui —sin grandes diferencias culturo—ambientales—, exteriorizóse en su primera fase en dos aspectos: a) Las mujeres seguían hablando su lengua "yeleceu—maskoy", y los hombres Tobas conservaron su lengua de filiación guaycurú, además de adaptarse al hablar de las mujeres; esta dicotomía inicial de la nueva comunidad tuvo su proyección posterior ya que en las actividades propias de mujeres —segun la antigua pauta de división laboral—, predominaba el "vocabulario" maskoy y en las de los hombres el vocabulario toba; en la segunda generación comenzó a imponerse el toba como "lengua general". b) Los Tobas seguían concientes de su ethos étnico frente a las tribus vecinas y frente a los "dokshi—cristianos", considerando la zona entre Látciigi latéé (R. Pilcomayo) y Kalyïx—latéé (R. Negro) como su tierra exclusiva de libre asiento, de libre caza y de abierta movilidad. Aún identificándose como "Emok—lïk", "los del ramal izquierdo" de la totalidad de los "Kom—lïk —nosotros", expresión ésta de la unidad "tribu—lengua—costumbre" y considerándose "kadyakyá —primos hermanos" de los "kolyagá—lïk" formoseños, los del R. Confuso siempre conservaron el orgullo de su parcialidad independiente, si bajo este término traducimos la conciencia indígena del unitarismo colectivo. Ya a fines del siglo pasado, los Tobas experimentaron que su tradicional cazadero no era absolutamente "su tierra libre"; aún disponían de caza libre y la zona seguía potencial en presas, pero sus "lawo" comenzaron a pasar en una situación de simples "tolderías", asientos aceptados y tolerados por las nuevas estancias, pero sujetos a procederes circunstanciales fuera ya del control indígena; en esta fase de transición, los Tobas basábanse subsistencialmente más en la "caza—trueque" con la "escopeta—municiones", cuando la carne de vaca tenía que

ser adquirida y el caballo comprado. La pauta ecuestre no sobrevivió; la profunda crisis de readaptación quedó viva en la tradición de los actuales "Tobas de Cerrito" (Susnik, To., p. 30), si bien expresada a través de las diferencias manifestadas en los cacicatos componentes. Kaigïsïk, cacique de orígen toba—pilagá y representando a los Tobas del Medio R. Pilcomayo, solía definirse como impositivo a manera de antiguos líderes agresivos, de donde su caracterización de "dyilogoik"; en su cacicato predominaba el elemento étnico toba. El jefe un otro cacicato, Nogocidyi, era un mestizo toba—machicui, conocido por su habilidad de lenguaraz cuando la intervención de las autoridades, el quien apoyaba la subsistencia a base de caza—trueque y fomentaba el pequeño cultivo a manera de los Lengua—Maskoys. El jefe a quien los Tobas reconocían el status de "salyaganïk—cacique" y lo consideraban "l:tá'á —cabeza—líder" — el máximo apelativo entre los Tobas pués interpretaba la abundancia y la seguridad subsistencial—, Lowokaik, era puro orígen "Kom—lïk", logrando a formar su propia "colonia" en Rosario sobre el Rcho. Negro; la influencia maskoy se trasluce en su lucha por la reorientación económica tendiente a la agricultura.

b) Los Lengua—Cochaboth — Enimagás.

Dos otras tribus surpilcomayenses asentáronse en el Chaco Paraguayo en los siglos XVII y XVIII: los Lengua—Juidgés y los Enimagá—Cochaboth. Ambos grupos étnicos hallábanse siempre en estrecha relación de "waik'a", de un "compañerismo" étnico, lo que significaba para ellos la no—agresión periférica, una abierta alianza contra otras tribus atacantes y la libertad de relaciones matrimoniales; la lengua hablada por los Juiadgés y los Enimagás apenas se diferencia dialectalmente, si bien su filiación linguística originaria parece haber sido diferente. Estos factores acentuaron la relación de "waik'a", de donde su conciencia identificadora de "Cochaboth — hombres", el concepto indígena que expresa la unidad de "hábitos—acciones —conductas—lengua". La inmigración masiva de los proto—Matacos en el área occidental surpilcomayense, con el consiguiente desplazamiento de los protopobladores Lule—Vilelas, encerró a estas dos tribus, una de ca-

racterísticas pampeanas y la otra lule, volviéndose los Cochaboth de bravos guerreros—cazadores en audaces "enemigos de todas las otras naciones". Las correrías agresivas y expansionistas de los Tobas, Mocovíes y Abipones — ya ecuestres hacia los fines del siglo XVI—, y las noticias sobre los "Somto—cristianos" de la provincia del Paraguay, transmitidas por los Mbayá—Guaycurúes sureños, influyeron en la primera emigración de las bandas juaidgés; se los conocía bajo el apelativo de "Orejones" (D'Orbigny, p. 457) a causa de la pronunciada distensión de los lóbulos de oreja, y también como "Lenguas" por el uso del labrete chato en forma discoidal (Azara—H, p. 125); algunos grupos juaidgés demorábanse aún en su habitat surpilcomayense, adoptando el módulo ecuestre de los Tobas, siendo en el siglo XVIII conocidos más bien como Oaekakaloth.

Hacia el año 1650, los Juiadgés cruzaron el R. Pilcomayo, llegaron a las cabeceras del R. Confuso, donde los Napipinyiqui—Mbayáes ya abandonaron sus cazaderos para juntarse con los Taquiyiquis de la ribera del R. Paraguay; siguieron luego el R. Verde, llegando hasta los límites de las tierras de los Eyiguayegi—Mbayáes y teniendo por sus vecinos a los Maskoy. La zona ocupada por los Juiadgés hallábase despoblada ya que los Maskoy no penetraban hacia el este por temor a los Mbayáes. Históricamente conócese a los Lengua—Juiadgés ya en la segunda mitad del siglo XVII; los documentos de la época de los gobernadores Frías e Hinestrosa hablan de los "Guaycurúes" y sus "aliados Lenguas" (Aguirre—I, p. 120); las tropillas de los Lenguas asociábanse con los Taquiyiquis—Mbayáes para "cazar" caballos y buscar botín, si bien siempre actuaban separados: "...los Lengua se presentan en pleno medio dia para embestir y es singular su costumbre de no dejar con vida a nadie para hacerlo esclavo, sino dar muerte a todos, incluso a las mujeres, reservándose sólo a los niños pequeños..." (Jolis, p. 295). Esta práctica de integrar solamente a niños singularizaba a los Lenguas dentro de los Chaqueños, pues ellos también recurrían al aborto y al infanticidio; cuando ocurrían guerras intertribales o epidemias de viruela o peste, surgía el problema de carácter sociobiológico, factor éste que contribuyó luego a la paulatina desintegración

tribal. Cuando los Taquiyiquis viéronse debilitados por la matanza en el año 1678, los Juiadges ya incursionaban por si mismos en la otra orilla del R. Paraguay, aprovechando el conocido paso de Arecutacua (A. Cab., 30—I—1679); no faltaba el astuto ventajismo de los canoeros Payaguaes, quienes daban al gobierno falsos avisos sobre las tropelias de los Lenguas, mientras éstas fueron cometidas por ellos mismos (Aguirre—II, p. 508). En la junta de guerra convocada por el gobernador Montforte en 1688, el maestro de campo J. Rojas Aranda denunciaba la "confederación" de los incursionistas chaqueños: "Guaycurú, Payaguá y Lengua (H—37; nº 3). Las Actas del Cabildo en el período 1680 — 1684 abundan en referencias someras sobre los asaltos de los Chaqueños "confederados" a la orilla oriental (H—34; nº 2). La expedición de José de Avalos y Mendoza en 1708 buscaba en la orilla chaqueña los más hábituales "pasos", por donde los incursionistas aliados cruzaban el R. Paraguay (H—82; nº 1). En los comienzos del siglo XVIII, el "peligro guaycurú" identificábase con el "peligro lengua" chaqueño; la guardia de Arecutacuá era poca, inestable e improvisada (H—110; nº 6). A causa de las constantes "tropelías Lengua", el gobernador Echauri discutía con el Cabildo en cuanto la fuerza de los presidios (H—119; nº 14). El gobernador Reyes Balmaceda acusaba a los Payaguáes de facilitar sus canoas para el cruce del R. Paraguay a los "Guaicurus, Mbaias, Lenguas y otros" (H—89; nº 1). Los Juiadgés no buscaban cautivos a fines de un rescate, ni tampoco pretendían entablar relaciones de trueque con los provinciales; fuera del caballar, el resto del botín no tenía mucho significado cultural para ellos, ateniéndose hasta a sus armas tradicionales. Sus intereses se centraban en la sobrevivencia juiadgé y en el ethos tribal de "invencibles" frente a otras tribus vecinas, a quienes solían provocar dentro de su tradicional esquema de "escaramuzas competitivas", cuando el "trofeo" guerrero significaba "debilitar" a los enemigos, pero nunca exterminarlos del todo. Desde su zona del R. Verde, los Juiadgés provocaban a los Mbayáes y les robaban provocativamente su caballar; lo que fue el "peligro lengua" para la orilla oriental criolla, lo fue también el "peligro nogogoligi" para los mismos Eyiguayegis. El ánimo competitivo—guerrero y la necesidad de disponer de suficiente caballar para sus "en-

tradas" y para tener el status de "hombres a caballo" obligaba a los Lenguas a periodicos asaltos a los establecimientos provinciales. El famoso "paso lengua" era precisamente el paso abierto por Arecutacuá, donde se hallaba el tradicional cementerio payaguá en Ypecuá, a unas 2 leguas al norte del presidio (Sánchez Labrador —II, p. 201); los hombres que componían tales "partidas", recibieron su educación en el manejo del caballar como todas tribus ecuestres, pero la ambición vivencial de los Juiadgés no era "la guerra—el botín—la ganancia"; sus asaltos eran esencialmente "las hazañas"; la caza y el agarrobal constituían su real "economía"; "... para cruzar a la orilla del Levante de aquel ancho río, que allí se esthecha no temen ir tomados de la cola de sus animales, y una vez allí, usan sus barbaries..." (Jolis, p. 295).

En los primeros decenios del siglo XVIII, los Juiadgés acentuaron sus provocaciones y robos del caballar mbayá; junto con ellos también los Enimagás, entónces ya en el Chaco Central asentados, no desaprovechaban la oportunidad de asociarse a sus "partidas"; la antigua alianza de "waik'a — compañerismo" se renovó. Los Eyiguayegi—Mbayáes hablaban con recelo de los "Nagogoligi / Nogogoligi", el apelativo dado a los Juiadgés y a los Enimagás. Las refriegas entre los Mbayáes y Cochaboth volvíanse contínuas; aún cuando ya se fundó la reducción Belén para los Mbayáes, desde la orilla chaqueña veíanse los humos y se escuchaban los remedos de los Lenguas en abierto desafío a los "Belenistas". El P. Sánchez Labrador describe una de tales amenazas; estaban en la otra orilla de Belén, escuchándose sus remedos, pero: "... no nos asaltaron los Lenguas, según creemos, porque sentirían los estampidos de algunas escopetas, que se disparaban de cuando en cuando para meter ruido y espantar el miedo de unos Mbayás inválidos que se quedaron con nosotros..." (II; p. 127). Para terminar con los periódicos asaltos Lengua—Enimagás a la orilla oriental, el gobierno y el cabildo asunceño consideraban oportuna una "alianza" con los Mbayáes, debiendo éstos servir de baqueanos y de vanguardia en una expedición conjunta al "chaco lengua". El jefe de los Apapocadechegodis—Mbayáes, Lorenzo—Epilig, no pudo olvidar su fracasada expedición contra los "Nogogoligis" y su humillante vuelta "sin

trofeos". La planeada expedición conjunta contra los Lenguas fracasó en 1764; los Payaguáes propalaron la noticia de que los "Guaycurúes" aliáronse alevosamente con los Chaqueños. El Cabildo asunceño, siempre con el tácito temor "al peligro guaycurú", desconfiaba de los Mbayáes y trató de apartarlos de la ciudad, donde se hallaban reunidos para cruzar el R. Paraguay: "...ms para forzarlos á desamparar la ciudad, les enviaron al toldo que tenían fuera de la ciudad varias personas que estaban convalecientes de las viruelas, que en la provincia hacían estragos. Esta traza sin caridad hizo que muchos de los Mbayás se determinaron á dejar la tierra y volver á sus toldos..." (Sánchez Labrador—II, p. 114). El intento de servirse de la viruela como un medio para "espantar" a los indígenas, tuvo sus consecuencias también entre los Lenguas y Enimagás; la epidemia comenzó a diezmar las tolderías lenguas, obligándolas a la retirada "tierra adentro" del Chaco y provocando el proceso asimilativo lengua—enimagá y lengua—maskoy. Los grupos Lenguas sobrevivientes seguían con su pauta de buenos cazadores, pudiendo aún disponer de algun caballar y ganado cimarrón, pero ya interrumpióse todo contacto periférico provincial. El grupo Juiadgé más perjudicado y desequilibrado por la epidemia y falto además de cazaderos tranquilos y seguros fue el asentado en cercanías del R. Confuso, la zona entónces de grandes desplazamientos de los Machicuis y de los Tobas.

También los grupos sureños de los Juiadgés hallábanse en plena época de "inquietudes"; en contraste con los norteños, esta parcialidad identificábase más con las tribus "guaycurúes", especialmente con los Tobas; en sus asaltos a la periferia criolla empleaban las tácticas comunes a los chaqueños del siglo XVIII. Dobrizhoffer, estando de misionero en Timbó de los Abipones, insiste en la alianza de los Tobas con los "Oaekakaloth—Guaycurú— Lenguas" (III, p. 320). Hasta la época del gobernador de La Moneda mencionánse los Lenguas como incursionistas "de la costa abajo" y a la vez, los causantes de las tropelías en los valles de Tapúa Guasú, Tapúa Mirî, Yvyraí, Campo Grande, Salinas, Yataitý, Tacumbú, Lambaré y S. Antonio (A. Cab., 17—XII—1795). Siguiendo el "ejemplo guaycurú", los Lenguas también pretendían tener

una "población—asiento" ribereña; por medio de los Tobas solicitaron "paces" al cura doctrinero Fr. J. M. Aguero de S. Francisco Solano (A. Cab., 12—II—1779). En el ofrecimiento del "vecino" Sabino de Cáceres de Tapúa para establecer una colonia en el Chaco, figuraban entre las tribus "a pacificarse" Tobas, Mocovíes, Vilelas y Lenguas (A. Cab., 14—II—1780). El gobernador Alós en su informe al virrey Melo de Portugal habla de la persecución de "los indios asaltantes" desde Curupaitý al sur y "...la nacion Lengua, una de las mas acerrimas perseguidoras de esta Provincia enbió á pedir pazes á la reducción de los Indios Mbocovíes..." (H—144; nº 1). Al fundarse Melodía a cargo del Pbro. Amancio González, consideróse en los comienzos esta reducción como "para los Lenguas", no obstante el informe adverso de Alós, debido a la presencia zonal de diferentes grupos tribales.

El P. A. González favorecía abiertamente a los Machicuis en la reducción de Melodía, pero tenía consigo también algunos "Quese Manapen — Esumahepipó", así llamados los Lenguas por los Maskoys. El cacique Lemoy con algunos de sus secuaces asentóse en el establecimiento de Asencio Flecha, contínuamente descrito como "rebelde y ladrón" del ganado y del caballar y como buen organizador de las tropillas interétnicas que iban en pos del ganado. Ya entónces los Lenguas hallábanse en plena desintegración, contando apenas con unos 50 "hombres de guerra". Algunos hallábanse retirados entre los Pilagás, no obstante de que éstos fueron los enemigos tradicionales de los Enimagás; los otros seguían con la "fraternización cochaboth", matrimoniándose con los Enimagás; los más frecuentes, empero, eran los matrimonios mixtos Machicui—Lengua / Juiadgé, y cada hombre juiadgé proclamábase "cacique", el último vestigio del antiguo orgullo étnico. Los mismos hombres machicuis preferían casarse con las mujeres juiadgés, a las cuales el P. Amancio González describe peyorativamente como "...malas, noveleras, fingidoras, necias y quejosas, que al fin y al cabo rinden y reducen sus maridos á su voluntad..." (DAG —p. 90). En el grupo juiadgé fusionado con los Enimagás, una mujer, D. Cocheácha, pretendía la función de "cacique" y "...de esta manera pasar el cargo luego a su hijo Chagín aún menor de edad..." (ib., p. 99); también en este caso de asimilación intergrupal, la lucha por

el liderazgo — y por ende, por el prestigio social—, caracterizaba la fase de integración.

Los datos históricos referentes a los Enimagás son más parcos; al parecer, algunos grupos enimagás hubieron apelado — después de la expedición chaqueña de E. de Urrizar en 1710—, a su antiguo derecho de "waik'a" con los Lengua—Juiadgés y cruzado el R. Pilcomayo, siguiendo el mismo ejemplo de "la caza al caballar cimarrón" y provocando a los Eviguayegi—Mbayáes, sus vecinos prehistóricos en el área Bermejo—Pilcomayo. El P. Sánchez Labrador identifica a los Lenguas con los Enimagás: "...los infieles Lenguas, enemigos de todos. Por ésto, entre otros títulos los llaman también Enimagá, plural formado á su modo, de la palabra española enemigo..." (II, p. 124); la interpretación del apelativo es errónea, indica, empero, la temida presencia de las dos tribus "Cochaboth". El hecho de que los Enimagás tenían muchos cautivos "cristianos" (Aguirre—II, p. 9), demuestra que ellos fueron incluidos entre los "confederados" de los Lenguas, cuando los documentos del siglo XVIII hablan de las tropelías chaqueñas a la orilla oriental. Algunos grupos aislados de los Enimagás hubieran quedado recorriendo su antigua zona surpilcomayense, pués en 1780 los menciona en dicho habitat Morillo (M., p. 21). De esta "gente altiva, soberbia, feroz de á caballo" hablan Azara y Aguirre a base de los datos suministrados en gran parte por el Pro. A. González de Melodía. Aguirre describe a los Enimagás como "inquietos, vengativos y ecuestres", muy diezmados por guerras y epidemias, quedando — en su tiempo—, un toldo de 100 hombres sobre el Rcho. Etacanetguishi frente a Cuarepotí — Rosario y otros pequeños grupos dispersos más al sur (II, p. 525). Azara habla de una parcialidad de 150 familias en el mismo habitat y de otra, diezmada y reducida a 22 hombres de guerra (H, p. 155). El mismo P. A. González indica un toldo "enimagá—cochavot", vecino de los Lenguas, una parcialidad retirada más lejos y dos pequeños grupos domésticos —de los caciques Equinas y Layota—, en cercanías de la reducción Melodía (DAG, p. 90); un toldo enimagá se asentó por corto tiempo en cercanías de Cuarepotí bajo "la protección de los Españoles", pero luego volvió junto al P. Amancio (ib., p. 134). José

de Espinola refiere en 1794 que sólo hay unos 60 hombres enimagás sobrevivientes, pero el gobernador Alós habla de 170 hombres de guerra dispersos. Los Enimagás hallábanse en contínuas refriegas con sus vecinos, más aún, cuando se dividían en pequeñas cuadrillas en el período de la crítica situación de asientos y la baja demográfica. Las luchas con los Tobas eran encarnizadas, buscando ambos el trofeo de "la cabellera" para sus fiestas de victoria; en 1788, "...los indios de la nación Animacá qe. moran internados en el Chaco..." asaltaron la reducción —asiento de los Tobas en S. Antonio, robándoles todo caballar; los Tobas pidieron al gobierno una acción de desagravio (A. Cab., 4—III—1788). Los Enimagás buscaban hasta "la costa abajo" para obtener un scalp del enemigo toba. Implacable fue también la lucha con los Pilagás, grupo del Medio R. Pilcomayo, mixto con los Tobas; durante la estadía del P. Amancio González en Melodía, los Pilagás atacaron un grupo enimagá, llevándose todas las familias ya que los hombres participaban de una cacería colectiva; cuando los Pilagás aliáronse con los Tobas para perseguir a los Enimagás "Chaco adentro", éstos se atoldaron por un tiempo bajo la protección del presidio de Arecutacuá (DAG, p. 114, 134). No faltaban tampoco algunas refriegas enimagás con los mismos Machicuis, pero tratábase generalmente de "precio de venganza" entre pequeños grupos domésticos.

Tres elementos distinguían a los Enimagás —Cochaboth del siglo XVIII de sus "waik'a" Lengua—Juiadgés: a) no mataban a los hombres jóvenes cautivos, sino que los empleaban dentro del status de "gente sin arco" —por ende, no hombres guerreros u hombres societarios—, para el trabajo en sus pequeños cultivos; integraban también a mujeres y niños, si bien no practicaban aborto e infanticio a manera de los "Guaycurúes"; esto les aseguraba cierta estabilidad demográfica no obstante las epidemias y contínuas guerras. No se desarrolló un status diferenciador socioeconómico a manera de los "niyolola" de los Mbayáes; los hombres, empero, dividanse en "los con arco" y "los sin arco"; esto no solamente significaba el trabajo de cultivo — para los Chaqueños aún esencialmente una tarea de mujeres—, sino también la exclusión de "los sin arco" de cacerías y de festivales propios de hombres "societarios". b) una relación especial existía entre los

Enimagás y los Guentusés; los belicosos guerreros—cazadores Cochaboth se volvieron en "protectores" de los cultivadores—cazadores Guentusés, a veces llamados por los Juiadgés también "Loteleshelechi — maiceros" (Susnik, Ab. I, p. 125). Tal relación interétnica basábase en las pautas de reciprocidad, cuando las visitas de los Enimagás al madurar la cosecha, pero no se establecía una dependencia sociopolítica. c) A base de una carta del P. Amancio González (23 — III—1789), Aguirre destaca el mestizamiento "enimagá—cristiano" con un propósito determinado: "Los Enimagás habían cautivado varios cristianos en diferentes provincias y los miraron con estimación de modo que luego los casaban haciendo aprecio de sus hijos...", "...porqué á los españoles blancos y rubios que han cautivado, siempre han dado los mejores casamientos. Así los dos últimos zarcos rubios en este siglo casaron con hijas del cacique y sus hijos han gobernado á la nación..." (Aguirre—II, p. 9). Una "cacica principal" era la hija de un cautivo español, —"santo sapalagei"—, y su hijo menor era destinado a ser "el primer jefe de la nación"; por esta razón, el P. Amancio habla de "Los Enimagás Españoles", algunos de ellos alojándose también en la reducción de Melodía. Los Abipones y los Mocovíes también empleaban en sus cuadrillas asaltantes a los "zarcos", esencialmente mestizos "cristianos", tan temidos en la zona tebicuarense. Tales casos —limitados al status cacical—, no eran generalizados y fueron el fruto de una táctica de los ecuestres en la inmediata periferia provincial.

Transcurrió luego casi un siglo sin tener noticias de los Enimagás, quienes retirados en el interior del Chaco, manteníanse marginados. En 1892, Hermann menciona en la zona pilcomayense a los "Nimkas", que vivían de caza y algo de cultivo, estando en contínuas reyertas con sus tradicionales enemigos, los Tobas (Hermann, p. 121). Bajo el apelativo "Toosle" — correspondiendo a "Estabosle", antiguo nombre maskoy para los Enimagás—, fueron mencionados en el año 1900 por Carmelo Uriarte, quien fue en busca del desaparecido explorador Ibareta. Los "Toosle" se desplazaban entónces nuevamente más al sur, ocupando las tierras de los extinguidos Lengua—Juiadgés, viviendo generalmente en tolderías grandes para defenderse o para atacar a los "Aí — Pilagás" en la lucha

por los pequeros pilcomayenses (Loukotka — Za., p. 855); los caciques por esta misma circunstancia seguían manteniendo su prestigio social. Bajo el nombre "Maká" — si bien erróneamente confundiéndolos con los Pilagás —, menciónalos por primera vez en 1903 Otto Asp, otro de los exploradores pilcomayenses (ib.; p. 858). En 1902, B. Grubb ubica a los "Towothli" al sur del R. Montelindo como desplazados de la zona más nordoestina (Grubb—2; p. 66). Desde la misión inglesa de Makthlawaiya, Grubb penetró en las tierras de los Suhines—Chulupíes y cuando en 1916 abrió la efímera estación misional chulupí cerca del Ftín. Nanawa, asentáronse en la misma por corto tiempo también algunos "Towothli", "bravos y guerreros", aún buscando las cabelleras de los Tobas; al misionero B. Grubb se debe también el primer pequeño vocabulario "towothli—maká" (Hunt, p. 242). Finalmente, en 1927, Juan Vogt se encontró con los "Mak'a" cerca del Ftín. Nanagua (Vogt, p. 121-128), iniciándose así el proceso del contacto permanente con el nuevo ambiente nacional.

c) Eyiguayegi — Mbayá — "Guaycurúes"

Los Mbayá— Guaycurúes también constituían una tribu ecuestre a modo de los Abipones y Mocovíes; manifestaron, empero, sus propias pautas socioculturales. El sometimiento de los Niyolola—Chanés —en la época prehispánica y siendo los Mbayáes aún simples cazadores—guerreros pedestres—, basábase en las relaciones nupciales entre un cacique eyiguayegi y una hija del linaje cacical chané, lo que daba al primero el derecho a periódicas "visitas" — con tácitas exigencias económicas—, y a "invitaciones", con el reclamo de cualquier servicio deseado. Esta situación interétnica que en sus comienzos sólo significaba una alianza entre las grandes aldeas cultivadoras chanés y los agresivos guerreros mbayáes, acentuó posteriormente algunas tendencias socioculturales de los Eyiguayegi—Mbayáes, destacándose dos facetas: a) la conciencia mbayá de su superioridad étnico—tribal, volviéndose la agresividad, la arrogancia de los "oquilidi—señores" y la misma ambición de prestigio social y socioindividual en verdaderas pautas de conducta. En esta experiencia de cierta etno—estra-

tificación social basábase el nuevo vínculo sociopolítico conciente de "la tribu eyiguayegi"; el hecho de ser un "puro eyiguayegi" daba el derecho al último "icatinedi — común" de despreciar a los miembros de cualquier otra etnía, incluyendo a los "ecalai—españoles" y los "epolutu—portugueses". b) La superioridad cultural de los "niyolola—vasallos" — neolítica avanzada y con influencias subandinas—, fue hábilmente aprovechada mediante el contínuo "servicio" y "trueque—obligación recíproca" por parte de la clase cacical y, a la vez, asimilada por la clase de los comunes.

En el siglo XVI, los Mbayáes ya adoptaron el caballo; las relaciones de los Eyiguayegí— Mbayáes norteños con los Eyiguayiqui sureños y fronterizos al núcleo asunceño — mediando las visitas periódicas de confraternidad—, permitían el trueque—adquisición de caballos; luego, en la primera mitad del siglo XVII, la participación de los Eyiguayegis en los asaltos incursionistas "guaycurú" a la orilla oriental facilitaba la adquisición directa y contínua. El caballo les facilitó la movilidad y abrió las posibilidades económicas del "botín", estableciéndose de esta manera las relaciones interétnicas Ecalai—Eyiguayegis, "cristiano—mbayá": "visitas" incursionistas y violencia económica "botinera", exaltando aún más la conciencia etnocéntrica de los Mbayáes. Los provinciales enfrentábanse con este "peligro guaycurú" que significaba directamente un obstáculo del desarrollo económico provincial. "En realidad, que la multitud de soldados guaycurús, la velocidad de sus caballos y de sus irrupciones, lo inexorable de sus lanzas y alfanjes, y el llenar por todas partes la tierra de tropas divididas, pusó á Asunción en los términos de amargura", acotó el P. Sánchez Labrador, el misionero de Belén (I, p. 307). Los "soldados veteranos", los guerreros agresivos, los dueños de muchos scalp—cabelleras, llamábanse "niodaguadi", porque eran "...los instrumentos por medio de los cuales comemos", "...porque con los despojos de los enemigos y de la caza mantienen su reputación y familia..." (ib., p. 315); la belicosidad de los Eyiguayegis no sólo se fundamentaba en el oportunismo ecuestre de la periferia provincial, sino en la misma pauta ideológica de la violencia socioeconómica. El impacto "cristiano—civilizador" de los Españoles del siglo XVI logró la conquista de las tierras y de los brazos de los

Guaraníes del Paraguay Oriental; el impacto de "la violencia incursionista" mbayá—guaycurú contribuyó a la prostración económica de la provincia del Paraguay hasta los mediados del siglo XVIII, constituyendo una determinante en el mismo proceso sociodemográfico provincial.

Al fracasar la colonización de la provincia de Xerez, R. Mboteteý — Miranda al sur, quedaron indefensos los Itatines —Guaraníes, sus primeros "táva" coloniales y las posteriores reducciones; en la orilla chaqueña hallábanse expectantes los Mbayáes. Las entradas de los bandeirantes provocaron la retirada de los Itatines desde el R. Mboteteý hacia el R. Blanco y el R. Apa, siendo en 1648 S. Ignacio de Caaguasú y Sta. María de Fe de Aguaranambí sus pueblos—reducciones representativos. Entre los años 1640 — 1660, muchos mitayos guaraníes, oriundos de los pueblos Ypané, Guarambaré, Atyrá, Arecayá, al viajar a Asunción para prestar su servicio de encomendados, fueron atacados y cautivados por los Payaguáes y los "Guaycurúes". Despoblando los Itatines y hallándose revoltosos los Ypanenses, los Mbayáes, ayudados por los mismos Guaná—Chanés, atacaron en 1661 los pueblos de S. Ignacio y Sta. María de Fe, llevándose todo el botín posible (H—24; nº 1). La expedición punitiva bajo el mando de Lázaro Ortega de Vallejos, enviada en prevención de otros ataques a los "tavá" guarambarenses, tuvo algunas escaramuzas con el grupo mbayá asentado en la orilla chaqueña frente a la desembocadura del R. Apa; la intención de la expedición era "castigar" cualquier toldería mbayá que se hallase durante la recorrida y de esta manera imponer "la medida del temor"; los Eyiguayegis, empero, interpretaban dicha expedición como la expresión de una abierta provocación. Oficialmente se menciona la fundación de 6 efímeros fuertes, Angeles Custodios, Confeso, Finado, Espartillar, Presentación, S. Andrés, todos en el área chaqueña ribereña, emplazados, al parecer, entre los Ríos Salado y Verde (H—27; nº 1). Los Mbayáes se preparaban, entretanto, para "conquistar" nuevos cazaderos y nuevos palmares, hostigando a los "táva" Guarambaré, Ypané y Atyrá, robando en las estancias de estos pueblos, obligando a los Guaraníes al abandono y a la huida; en 1673 atacaron Atyrá, matando y cautivando unos 120 pueblerinos (A. Cab., 3—

VII—1675). Simultaneamente participaban también de las incursiones de los Eyiguayiquis sureños, entrando en los valles de Salinas y Tapúa Guasú (H—31; f. 32). La matanza de los Eyiguayiquis—"Guaycurúes" el día de S. Sebastián en el año 1678, y luego la asimilación eyiguayegi de los sobrevivientes, reorientaron los "pasos" incursionistas de los Mbayáes.

Tres consecuencias inmediatas manifestáronse con la "entrada" de los Eyiguayegis en la orilla oriental del R. Paraguay: a) La ocupación permanente de las tierras entre el R. Jejuí, Matilipi mbayá, y el R. Mboteteý, apreciado para sus asientos especialmente las orillas del R. Bidioni Taloco, "Nadadero de los hormigueros", del . Niguigi—eliodi, "Lugar de juncos buenos", —R. Ypané, R. Aquidabán, antiguo R. Piraí, y R. Corrientes — Apa. La ocupación significaba el derecho exclusivo al aprovechamiento de los recursos naturales disponibles, éstos sin duda más potenciales que en la orilla chaqueña. En vez de la palma "carandaý" — "eyigua"—, los Mbayáes podían aprovechar los abundantes palmares de "mbocayá" — "namogoligi"—, y también en las cercanías de los ríos a "etchate", "yataí—guasú" (Boggiani, Ca., p. 194). Cuando se fundó la reducción en Belén, el P. Sánchez Labrador consideraba a los Mbayáes como verdaderos destructores de los "mbocayales", a manera de los Payaguáes, quienes iban agotando los bosques de "timbó", cuya madera les fue necesaria para la fabricación de sus canoas (Sánchez Labrador, I, p. 128). b) La palma "namogoligi" se aprovechaba intensivamente: de las hojas se preparaban fibras textiles, los frutos se comían crudos o en rescoldo, del meollo se hacia la chicha y, especialmente, la harina, sustituyendo casi el "nadenogopan de harina de algarrobo" chaqueño; las recetas culinarias a base de esta harina eran abundantes, dando motivo a la manufactura especial de los ceramios festivales; y de "namogoligi" se sacaba la pintura "blanca", con la cual los hombres querreros eyiguayegis de linaje pintábanse sobre sus espaldas la famosa "estrella caduvea". c) Los nuevos cazaderos eran abundantes, un factor importante para los Mbayáes de los siglos XVII y XVIII, cuando solamente la provisión debida de salvajina permitía organizar grandes convites intercacicales, despreciándose la carne de vaca como "el comer para el co-

mún". Las incursiones ya en el siglo XVII permitieron un stock suficiente de caballos, no faltando los caballos blancos, pintados totalmente con el rojo de "nibadenigi— urucú", manifestación del prestigio social de sus dueños. La antigua ideología "salud — hartura—victoria" (Lozano Ch., p. 74) vióse realizada con esta nueva subsistencia y con la integradora pauta vivencial: caza, namogoligi, caballar, niyolola, cautivo.

Desde el R. Ypané hasta el R. Jejuí, los Mbayáes mantenían su "zona de retirada", despoblada, pero conociéndose todos los pasos más aptos para contínuas incursiones botineras a los valles criollos. El "peligro guaycurú" no se identificaba solamente con "matanzas y cautiverios" sino también con la "defensa ineficaz" de la empobrecida provincia. Las expediciones persecutivas y punitivas como, por ejemplo, la organizada por el gobernador Montforte en 1686 bajo el mando de Francisco Avalos de Mendoza, tenían poco éxito; en cinco meses de "recorrida" sólo pudo darse con una toldería "guaycurú", quitándole el caballar y trayendo unos 60 cautivos entre mujeres y niños a Asunción (Aguirre—II, p. 449). El plan de contrarrestar la ola de incursiones mbayáes en los valles criollos mediante un poblamiento compacto nunca prosperó por oponerse el mismo ethos vivencial de la época; también la fundación de las "villas" encontraba cierta resistencia en sus comienzos; los criollos eran reacios a una población aglomerada en el área rural, pues los recordaba al "táva" hispano—guarariní, con falta de libertad individual, con imposición de una conducta y con muchas obligaciones ineludibles. El hacendado quería su "tierra—autonomía", el agricultor se apegaba a sus "valles de la Cordillera" y otros consideraban como su derecho de "español" la libertad de "vagar" por los campos o en los yerbales. Una ofensiva eficaz contra los agresivos ecuestres Eyiguayegi—Mbayáes exigiría un proceso de colonización organizada sociopolíticamente fuera del estrecho interés del cabildo asunceño y del gobernador, éste tácitamente dependiente del poder real cabildano.

En tales circunstancias, los Mbayáes — y otros Chaqueños ecuestres—, disponían de vastas zonas libres para sus recorridas y, por experiencia, sabían que fuera de pequeñas ex-

pediciones punitivas— siempre con armas y provisiones precarias—, nada tenían que temer del "poder ecalai". La población criolla frente a los Mbayáes recurría a la evasión: faltando una resistencia—defensa organizada sociolocalmente, inicióse el proceso de una negativa despoblación de zonas inseguras o de valles amenazados, siendo a fines del siglo XVII el índice de emigración hacia las providencias del sur uno de los más altos; sufrían los hacendados que perdían caballar y ganado y sufría la población criolla por frecuentes matanzas y cautiverios. Tal "defensa" basada en el despoblamiento local, acentuaba la conciencia étnica de los Eyiguayegi—Mbayáes y su tácito desprecio de los Ecalai; envalentonados por esta circunstancia, su agresividad colectiva no tenía límites. La política indigenista de fines del siglo XVII ya no contemplaba la formación de los "táva"; por otra parte, nunca se planteó una conducta legalizada frente a las tribus chaqueñas ecuestres; se buscaba solamente "la paz fronteriza", dejando la tierra libre a los indios; la pretensión de "la pacificación" de los ecuestres por medio de algún asalto punitivo, con algunas "piezas cautivadas" era inoperante (A. Cab., 3—VI—1689). El gobernador Francisco Montforte convocó en 1688 la junta de guerra; la "correduría" de 60 milicianos bajo el mando de Rojas Aranda, persiguiendo a los "Guaycurúes" por unos 5 días, resultó un fracaso; la misma caballada no les servía; los Mbayáes llevaban consigo siempre 3 o más caballos de remuda más veloces. En dicha junta de guerra, L. Vallejo Villasanti rechazó la utilidad de "correrías" o de "guerras ligeras" contra los Mbayáes, aduciendo que la ribera del R. Paraguay no se podía resguardar debidamente ni con 2000 hombres, siendo además las tierras ribereñas llenas de "bañados y asperezas"; reconoció que tales correrías sólo provocan más a los indígenas, quienes practicaban una excelenta táctica de defensa, asegurándose "la huida dividiéndose en largas distancias". Vallejos Villasanti abogaba por una "verdadera guerra" a los Mbayáes y sus aliados, con una armada de 400 milicianos, 600 Guaraníes milicianos, con 100 caballos y mulas, y con suficiente ganado para mantener la tropa; con una tal "guerra ofensiva" se planificaba además a reconquistar las tierras de Aguaranambí y Caaguasú (H—37; nº 3). Se organizó una re-

corrida, pero ya no para "costear" las tierras mbayáes, sino para adentrarse en las mismas y "ocuparlas"; se combinaron las milicias de Asunción y de Villarrica con rumbo hacia Caaguasú, los villariqueños tomando la via de los antiguos pueblos guaraníes jejuíenses, Terecañy, Candelaria e Yvyrapariyára; los Mbayáes se dividieron en tropillas, aprovechando espesuras y palmares; efímero fue el fuerte S. Blas de Caaguasú, levantado en el año 1690, al parecer, cerca del R. Capiibára. Los Mbayáes contraatacaron en formación de "guerrillas", usando sus tradicionales ardides de acoso contínuo y disperso, siguiendo la recorrida de Juan de Vargas Machuca por los campos del R. Aquidaban y de Caaguasú hacia la ribera del R. Paraguay. Las escaramuzas eran contínuas y los expedicionarios comenzaron a desbandarse bajo el pretexto de "...la incapacidad de la tierra y gran fragosidad, espesura de montañas, palmares, espinales, ríos pantanosos incapaz de poderse mantener ejercito en ella..." (ib., f. 123). Contra las armas de fuego de los Ecalai, los Eyiguayegis aprovechaban su destreza a caballo, agarrándose con la mano izquierda al crin del caballo, acostándose a lo largo del caballo y cuando tenían a su alcance al enemigo, se erguían y atacaban con la lanza — ya provista con la punta de hierro; y si la tropa expedicionaria fuera más numerosa, los Mbayáes solían enviar por delante caballos y bueyes cimarrones, provocando el desbande y el pánico de los Ecalai (H—37; nº 3).

Fracasando el plan asunceño de "recuperación" de las tierras norteñas, los Mbayáes quedaron sus dueños absolutos por 80 años más, con abundantes palmares, cazaderos potenciales, pasos incursionistas libres y seguían levantándose los "napiog—cementerios" fijos, el más famoso de Eguaga—Itapucú (Azara, G., p. 617); las almas de los "capitanes" mbayáes muertos movíanse alrededor de la luna, viajaban de estrella a estrella, pero también aparecían a caballo incitando a nuevos asaltos y prediciendo grandes victorias "botineras" (H—80; nº 2), un medio poderoso para mantener vivencial la ideología de la violencia; era fácil organizar cuadrillas asaltantes de 200 hombres y unos 500 caballos (Aguirre—II, p. 33).

Hacia los fines del siglo XVII, la pauta sociocultural de los Mbayáes adquirió su faceta determinada; el sometimiento de los Niyolola—Chanés les daba el derecho de "oquilidi—señores" con usufructo de cosechas y servicio periódico; esencialmente tratábase de la tendencia tradicional del aprovechamiento parasitario de los recursos, propio de las culturas de cazadores—recolectores, si bien ya no sólo del potencial de la naturaleza, sino también de un grupo étnico periférico. Con la pauta incursionista surge ya la acumulación de dos nuevas adquisiciones básicas: caballar y cautivos. Cada jóven guerrero eyiguayegi trataba de demostrar su "valía" mediante dos trofeos: el número de sus caballos y el número de sus cautivos. La "cultura botinera" convirtióse en una necesidad individual y colectiva: posesión de estos bienes por el prestigio social, como medio de trueque, como manifestación del poder económico de los cacicatos. Esta ambición "botinera" interpretaba el principio de una violencia posesiva, fundamentada socio—ideológicamente a través del mitologema del orígen étnico. Si bien existían al respecto varias versiones — algunas indicando una asimilación por el contacto con el ambiente altoparaguayense—, su verdadero héroe cultural era Caracará, ave de rapiña de la familia de los falcónidos; a este Caracará se atribuye el reparto de los cazaderos a las tribus; no quedando ya "la tierra" para los Mbayáes, dejóles el poder de armas y "el ánimo" de agresividad para ir "conquistando sus cazaderos" (Fric—1, p. 397); el Caracará les diera "la misión de vagar, guerrear y cautivar" (Azara, G. p. 379), distinguiendo al verdadero Eyiguayegi —al guerrero—cazador violento—, su "nigetiogo", chaquetilla de piel de tigre (Sánchez Labrador, —I; p. 188). Esta "misión tribal" era su ethos de sobrevivencia socioeconómica; hasta 1750, esta ideología constituía una postura optimista frente a la vida, en contraste con el ethos guaraní de "andar en pos de la tierra buena" y el ethos chané de "cultivar—reunir gente", basados en una economía productiva y no simplemente "botinera—adquisitiva". El botín no se repartía; la presa de caza pertenecía al quien dió el último flechazo o lanzazo y entre su gente fue repartida, no pudiendo hacer reclamos ni los caciques, si bien el "flechador" fuera un simple "icatinedi". Este derecho del

cazador se extendió a la "caza del botín"; los caballos y los cautivos pertenecían al "agarrador" directo; "agarrar" era tomar una posesión; era una forma de transición entre la disponibilidad común y la propiedad. El derecho de posesión permitía las "marcas" a caballos o a adornos metálicos e implicaba el traspaso libre de cautivos a los hijos. Existía la conciencia de una solidaridad co—posesiva: el marido traía a la casa de su mujer la "posesión" suya de caballos y cautivos; la expresión de esta solidaridad posesiva de un grupo doméstico manifestábase en los "postes" con cabos tallados, altos 1.60 mts. del tipo de "agoguga" de los Paressi—Arawak mattogrossenses, clavados por el marido en la residencia uxorilocal. El principio del "agarrador de la presa" y del "agarrador del botín" —siempre dentro del concepto tradicional eyiguayegi—, creaba dos nuevas condiciones: a) Ni los cacigazgos ni las bandas "ebodi" poseían un caballar común, fuera de algunos caballos y bueyes cimarrones que se empleaban en las guerras con los Ecalai. Cada participante —guerrero llevaba consigo los caballos necesarios de su posesión directa o — con frecuencia—, prestados por los miembros de su grupo doméstico. Los cautivos servían solamente a sus "agarradores — amos", pudiendo ser trocados o vendidos por los mismos. Psicológicamente, tal "derecho" obligaba a los hombres eyiguayegis a la pauta botinera de escaramuzas con los Ecalai y acentuaba la ambición individual por el prestigio social, sólo adquirible por el "número de caballos y cautivos". El orgullo y las normas de conducta propia de la clase de "linajes eyiguayegi puros", obligaban a sus miembros a la actividad guerrera. b) Por otra parte, el verdadero poder económico y sociopolítico de los cacigazgos—bandas dependía del número de sus "hombres de guerra", de la permanente incitación a la belicosidad a fin de que el botín de "los agarradores" aumentara, éste potencialmente usufructuado por la comunidad mediante la participación en las "cuadrillas" asaltantes.

Los cautivos constituían su propia categoría en la sociedad mbayá; en la primera generación quedaban esencialmente simples "iôdiimiguit —agarrados", imponiéndose el derecho de su "agarrador—amo"; los nuevos "agarrados" eran considerados potencialmente dañinos—enemigos foráneas, "que no

hablan"; era una discriminación del "foráneo", de quien no pertenece al complejo etnocultural de "nosotros". La segunda generación de cautivos, ya nacida en el "doigi" de sus amos, era calificada en el status de "nibotagi —los que trabajan", siervos; era la oposición del "hombre eyiguayegi", el hombre con lanza, guerrero y cazador, y el "nibotagi", el hombre sin lanza, el siervo; a estos "nibotagi", hombres y mujeres, correspondía todo el "trabajo", identificándose — según el concepto mbayá—, con cualquier actividad que carecía de una concomitante socioceremonial. Ciertos trabajos de por sí indicaban luego el status de "nibotagi"; por esta razón, todos los "icatinedi—comunes" mbayáes poseian dos o más "nibotagi" para no caer en la verguenza social "del trabajo". La rígida discriminación socio—étnica significaba una marginación colectiva de los "nibotagi", con prohibición de usar la pintura ceremonial y negándoseles el derecho a la comunidad de las almas de post—mortem; las almas de los "nibotagi" nunca "vagaban" por los "napiog—cementerios eyiguayegis. En el siglo XIX — al iniciarse los primeros ensayos de cristianización de los inmigrantes mbayáes mattogrossenses—, aún se dudaba, si las almas de los siervos, descendientes de los "agarrados", pudieran ir al cielo (Denis—II, p. 215). Las relaciones matrimoniales entre los Mbayáes y los "nibotagi" —de cualquier orígen étnico—, eran deshonrosas para la clase de los "elegi" y vergonzosas hasta para los "icatinedi"; el problema del mestizamiento interétnico convirtióse en la segunda mitad del siglo XVIII en un motivo de disputas sociopolíticas. Los Mbayáes no ocultaban su desprecio por otros grupos étnicos, si éstos eran pedestres y simples cazadores—recolectores. Los Chamacoco—Zamucos y los Bororós mattogrossenses —para ellos Colapodi—, fueron "el excremento del héroe cultural Caracará"; los Guaraníes Monteses, los Etacoligi — comederos de maíz, eran para ellos "uniliodegi —pusilámines" que se defienden huyendo; por el contrario, los "Cachomado" —Payaguáes canoeros y los "Cacaloth—Lenguas ecuestres eran rivales, todo exaltando etnocéntricamente su valía de "nosotros—hombres".

La conciencia de la clase de "líderes naturales", con derecho a la etiqueta social, era propia a los Abipones, Mocovíes

y Mbayáes. La clase lideral entre los Eyiguayegis manifestó, empero, algunas características especiales a causa del vasallaje de los Chanés y de la integración clasista de los cautivos—siervos, "nibodenigi". Los Mbayáes diferenciaban fundamentalmente entre el "aginaga" y "uneleiguá", entre el hombre con prestigio social, "señor", y el hombre simple, plebeyo, quien nunca gozaba de la etiqueta de "elegi — distinguido"; y solamente un "aginaga" pudo ser a la vez un "oquilidi—señor/amo" de los cacigazgos vasallos de los Niyolola—Chanés. Existía, por ende, entre los Mbayáes cierta discriminación social, no basada en la acumulación de bienes, sino en una determinada pauta de comportamismo, interpretada por los Eyiguayegis como "liiquiagi —porte" (Sánchez Lebrador: Vocabulario); "aginaga liiquiagi" implicaba reciedumbre y varonilidad, no debiendo nunca tener dos carácteres negativos: "beagi liiquiagi —de mal natural" y "agupelguagi —usar medios y poderes malignos". Los hombres de la clase de "aginaga" que se manifestaran irracionales, perjudiciales y sin una varonil defensa de su unidad comunal, serían expulsados y marginados como ocurrió con Antonio, fugitivo del cautiverio portugués, en plena época del surgimiento de caudillos mbayáes a servicio de las comandancias provinciales a fines del siglo XVIII. La categoría de los "uneleigua" constituíase por los "icatinedi—comunes", cuyo "liiquiagi—porte" era más libre y menos pautado, siéndoles, empero, prohibido "niiquiagi louidigi —porte irrascible", impropio de cualquier miembro tribal eyiguayegi; la "irrascibilidad" fue atribuida a los Niyololas, a los "nibodagi—siervos" y a los mestizos interétnicos. Esta premisa psicosocial proyectábase en la misma vivencia económica y ceremonial.

El concepto "elegi — distinguido" era tan arraigado en los Mbayáes que hasta a los Ecalai—Españoles diferenciaban por ser "comunes" o "elegi— capitanes". A la clase social de los "elegi" pertenecían los "niniotagielodi", según el P. Sánchez Labrador, "troncos de la parcialidad", señores de otros, capitanes por sangre (II, p. 18). Esencialmente tratábase del linaje—casta de los viejos caciques guerreros, quienes no sólo eran "escuchados" sino también "obedecidos", líderes de varias migraciones mbayáes o de agresivas mudanzas, im-

poniéndose siempre a los "icatinedi" por medio de la ambiciosa expectativa de "salud— hartura—victoria". Entre ellos primaba la conciencia de "náá gueyoyegi —linaje"; para no perder el prestigio de "principales" de su "náa gueyoyegi", o sea su status de "elegi", las relaciones nupciales debían de ser endogámicas por "clase", excluidos los mismos "icatinedi", si bien éstos también puros Eyiguayegis. De esta manera manteníase siempre la clase lideral con su propio "liiquiagi" y con sus prerrogativas: a) ser "oquilidi" de una capitanía niyolola—chané; b) gozar de distinciones socioceremoniales, con sus secuaces, flauteros y tamborilleros; c) el derecho de participar con su gente en todas las grandes convocatorias guerreras; d) el derecho a su propio "doigi—capitanía" o la vivienda grande que albergaba y unía a sus parientes, a los "icatinedi" arrimados, a los siervos niyolola y a los cautivos; e) el derecho a la fiesta del nacimiento del hijo "nadaginugipi", lo que significaba reafirmar públicamente su status de "elegi"; f) organizar partidas de caza o cuadrillas de asalto. La relación conceptual que unía a los "elegi" y a los "icatinedi", reflejábase en el rito de "ninionigi—lionigi"; al nacer el hijo de un "elegi", cacique—capitán, un hijo recién nacido de la clase de los "icatinedi" fue puesto al lado del primero y así elevado al status de "uneleigua elegi", "capitán por mérito", un título que podían adquirir los guerreros más destacados aún siendo "icatinedi". Mediante dicho rito, el cacique en realidad adopta al "nibaagayegi ni'onigi", al niño "icatinedi", convirtiéndose en su padre social; de esta manera se mantenía la cohesión social, considerados los "capitanes por sangre" y los "capitanes por mérito" como "mellizos sociales"; empero, los últimos tenían solamente el derecho vitalicio al status de "elegi" y su lugar seguía en el "doigi" del "capitán" del linaje.

En la primera mitad del siglo XVIII, los Eyiguayegis llegarón al máximo de su dominio incursionista; cada parcialidad tenías sus cazaderos con límites fijos, en una y otra orilla del R. Paraguay; todos disponían, empero, de la zona periférica despoblada que les servía para "el paso libre" y para las retiradas con botín o de defensa. Desde la ribera chaqueña, sus entradas dirigíanse hacia la zona de los Caitpotorades—Zamucos y luego de los Chamacocos, siendo éstos sus cautivos

preferidos; desde la zona del R. Ypané y Jejuí entraban en los bosques altoparanáenses en busca de los Mbyá— Guaraníes de diferentes parcialidades; no desaprovechaban ocasiones para irrumpir entre los pedestres de Matto Grosso; al fundarse las misiones chiquitanas, los Mbayáes fueron atraidos por las estancias de las reducciones, una nueva fuente para su ethos botinero. Con estas "entradas" asegurábanse el número suficiente de los cautivos —"agarrados" para su propio uso —servicio o ya directamente como medio de "rescate" o trueque, pues los Eyiguayegis siempre fueron necesitados de hierro, plata, abalorios y hasta de espejos —un nuevo elemento shamánico en su busqueda de almas externadas. Las poblaciones provinciales seguían siendo la fuente de la violenta adquisición del caballar y del mular; las expediciones punitivas no eran populares, orientándose el interés criollo hacia las tierras sureñas. El gobernador Manuel de Robles encargó en 1707 una "jornada" a M. C. Sebastián Fernández Montiel; el rumbo expedicionario llevada por Curuguatý, Igatimí, los campos y luego doblando hacia el R. Paraguay; los Mbayáes observaban y espiaban sus pasos, rodeáronlos luego con un cerco de fuego a manera antigua de la caza de roedores; resultó difícil la escapada de los Ecalai (Aguirre—II, p. 478). Despoblándose la zona ya al sur del R. Manduvirá, los pasos mbayáes hacia los pueblos eran libres; robaban el caballar en las estancias de Altos, Atyrá y Tobatí (H—119; nº 1); los parajes hacia la Cordillera viéronse amenazados, resultando ineficaces los bandos gubernamentales de 1737, ordenándose a los pobladores a restituirse a sus valles y de esta manera prevenir la libertad de pasos a los Mbayáes (H—119; nº 4); el mismo Echauri tuvo que reconocer de que los presidios "de costa arriba", incluyendo Arecutacuá y Zaguacá, quedaban ineficaces, porque los soldados "... se excusan de asistir y concurrir a sus funciones militares..." (ib., nº 6). Era una época difícil para los provinciales: psicológicamente los dominaba la conciencia de una plena inseguridad económica; la falta de una defensa organizada o planificada y el miedo a la "matanza—cautiverio" los llevaban al desamparo de "... casas y chacras, poblados y sementeras, abandonándolo todos con aseleración retirándose al centro de la provincia..." (H—119; nº 16). Se concentraban los criollos, estancieros,

agricultores y arrimados, en los valles seguros: Pirayú, Itaú, Campo Grande, Yvycuí, Piribebuy, Curupaý, Yataibú; los alcaldes de Sta. Hermandad fueron comisionados para obligar a los refugiados a volver a sus tierras (H—119; nº 16). La segunda fase de la Revolución de Comuneros no se caracterizaba ya tanto por su ideología política como por la crisis psicológica, provocada por el desamparo y la necesidad de "tierras seguras"; no se luchaba ya por los "brazos guaraníes", sino por las tierras al sur del R. Tebicuarý; "el peligro guaycurú" —las incursiones contínuas de los Mbayáes—, provocó indudablemente un desquilibrio económico de la provincia.

Entretanto, los Eyiguayegis no desaprovecharon la penetración de los Paulistas en la zona mattogrossense; veían dos oportunidades iniciales: proveerse de cautivos y obtener "ludayo — metal". El camino paulista en las primeras décadas del siglo XVIII llevaba el rumbo R. Tieté, R. Pardo, R. Camapua, R. Tacuarí, R. Cuyabá; el descubrimiento de las minas atraía a los "viajantes" paulistas. Los Mbayáes y los Payaguáes se aliaron; se entablaban las guerrillas de los canoeros por el río y los asaltos de los ecuestres en las tierras, donde desembocaba el R. Tacuarí; los "Guetigedeos", una de las parcialidades mbayáes más pobres en la posesión del caballar, rápidamente adoptaron las canoas monóxilas para realizar sus propias incursiones altoparaguayenses. El interés en "ludayo—metal" adquiría su importancia; a los Eyiguayegis interesaba el hacha de metal, necesaria para el uso real y para el "obsequío de reciprocidad" tácitamente requerido a los caciques mbayáes por parte de los Niyolola—Chanés; necesitaban el hierro para fabricar las puntas de sus lanzas y más aún "capilqueque —plata" para sus adornos ya que éstos significaban una verdadera identificación social; todavía en los tiempos de G. Boggiani, la aldea de Nalique tenía su "choza—taller" para herrería y platería (Boggiani —Ca., p. 196); los Mbayáes adoptaron la metalistería, si bien conociendo solamente la técnica de martilleo, no siendo su fragua más que "... una hoguerita encendida en el suelo..." (Sánchez Labrador—I, p. 187). El interés por "ludayo" determinaba de esta manera las primeras relaciones hostiles de los Eyiguayegis con los Paulistas mattogrossenses; cuando los Por-

tugueses fundaron una población en la desembocadura del R. Mboteteý—Miranda en 1740, los Mbayáes la destruyeron, matando 125 personas (Azara—G., p. 373); defendieron su zona del libre desplazamiento y en este sentido, el R. Miranda era para ellos tan importante como el R. Jejuí en el sur.

Poco antes del gobierno de Rafael de la Moneda, los Mbayáes repitieron su "caza del botín", realizando siete incursiones hacia los valles y estancias de Tapúa, Salado, Cordillera, Altos, Atyrá y Tobatí, donde mataron al cura Fr. Blás González; la táctica era siempre la misma: llevar animalada, matar o cautivar la gente (Aguirre—II, p. 509). El gobernador de La Moneda se propuso estabilizar y tranquilizar económicamente la provincia; reforzó los presidios de Manduvirá, Mainumbí y Urundeiyú, obligando a los Mbayáes de buscarse otros "pasos" libres para sus "entradas"; trató de reorganizar la milicia y transmitirle nuevamente el ánimo combativo; el mismo atravesó "...el horroroso potrero de Capiatá, donde toldaban comunmente los Mbayás..." y ordenó pintar las puertas y paredes de las capillas con batallas que representaban las victorias de los "abuelos conquistadores" (Aguirre—II, p. 590), a fin de contrarrestar la desmoralización de la milicia a causa de contínuas expediciones punitivas infructuosas; la fundación del pueblo de los pardos en Emboscada (1744) fue otra de las medidas defensivas que se impuso. La política indigenista de La Moneda refléjase en su declaración al Cabildo asunceño: "... que se dejase a los Indios en sus tierras, y nosotros defendiesemos las nuestras, privándoles que entren en ellas..."; esta política del gobernador fue luego— en los años de la reconquista de las tierras norteñas—, duramente rechazada por el cabildo (A. Cab., 6—XII—1975). Las incursiones mbayáes en el período 1740 — 1750 disminuyeron efectivamente; sus "robos, incendios y matanzas" limitáronse a la época de sequía, cuando era fácil cruzar los ríos hasta la zona del R. Yaquí. Estando estabilizada económicamente la Villa de Curuguatý, el cacique Caminigo de la parcialidad de los Eyibedogedis atacó en 1749 a este centro criollo; el ataque imprevisto tuvo por consecuencia una gran matanza y el cautiverio de muchos criollos; el interés mbayá no se basaba en este caso tanto en el robo de la animalada — la Villa era

esencialmente agrícola y yerbatera—, sino en una audaz tentativa de destruir una gran población criolla, dejar abierta la vía hacia la zona altoparanáense a fin de obstaculizar el transporte yerbatero y poder buscar cautivos entre los Mbyá—Guaraníes. El capitán Juan Ignacio González salió con 20 hombres curuguateños en persecución de los Mbayáes, encontrándolos en los campos de Tacuaremboý, donde festejaban su hazaña victoriosa; sorprendidos, diéronse a la fuga, conociéndose luego esta parcialidad con el nombre de "Enacagas — Escondidos" (Aguirre—II, p. 208). Los Curuguateños tenían que levantar un fortín de defensa en Yugueruý y otros en cercanías del famoso paso mbayá del R. Jejuí; desde el año 1749, las cartas del cabildo curuguateño a Asunción abundaban en menciones sobre nuevos "peligros guaycurúes".

Hacia el año 150, la situación periférica de las "tierras mbayáes" vióse accidentada por varios factores: a) la defensiva, pero enérgica política del gobernador de La Moneda previno mayores incursiones al sur del R. Manduvirá; los Eyiguayegis buscaban más bien a cautivos "monteses" en cercanías de los yerbales. b) Las entradas en el Matto Grosso no siempre eran "victoriosas" o ventajosas: no había caballar ni ganado, la colonización portuguesa recién hallábase en sus comienzos, y la explotación de "capilqueque" era protegida por las guardias militares; al norte del R. Miranda tampoco el mismo habitat resultaba provechoso para las ambiciones subsistenciales de los Mbayáes. c) En el Chaco, los Lengua—Juiadgés y los Enimagá—Cochaboth desplazábanse al norte del R. Verde en busca del caballar cimarrón y, a la vez, robando el caballar de los Mbayáes, estableciéndose periódicas escaramuzas intertribales. Era el enfrentamiento de dos tribus ecuestres con ethos belicoso, siendo los Cochaboth aún más impulsivos y vengativos por mantenerse dentro de sus antiguas pautas socioculturales. d) La ambición mbayá de encontrar una "nueva provincia estanciera" en las Misiones chiquitanas no era realizable; la milicia de los neófitos Chiquitos aún usaba sus flechas envenenadas. e) Los Mbayáes siempre fueron necesitados del trueque directo e inmediato; si la acumulación del botín acondicionaba el prestigio social del "guerrero—agarrador", facilitaba por otra parte la adquisición de bienes solo

obtenibles mediante el trueque provincial. Los Chané—Niyololas exigían —"manifestaban el deseo"—, hachas—cuñas; los Eyiguayegis sabían las consecuencias de una negativa: pérdida del prestigio tribal y, por ende, el resquebramiento del vasallaje "niyolola".

En tales circunstancias, los Eyiguayegi—Mbayáes pidieron en el año 1759 la paz al gobernador Jaime de Sanjust; en esta primera tentativa participaron los caciques Jaime Epaquini de los Apacachodegodegis y el cacique Napidrigi de los Lichagotegodis, dos parcialidades más cercanas a la "frontera provincial" del R. Jejuí. En 1760 presentáronse en Asunción 400 Mbayáes bajo el liderazgo de Lorenzo Epilig—yegi, mestizo mbayá— payaguá, quien hasta sus diez años vivió con los Evuevis de las cercanías de Asunción, volviéndose buen lenguaraz guaraní; esta visita "oficial" al gobernador no era exenta del trueque ventajoso: pieles de ciervos, caballos y mantas de algodón —de manufactura "niyolola"—, por planchas de plata, hachas de hierro y abalorios (Sánchez Labrador—II, p. 76). Las "paces" determinaron el cese de sus incursiones y la seguridad de la población provincial, el respeto por la libre movilidad mbayá al norte del R. Manduvirá y la política del cruce del mencionado río controlado; se trataba del principio: "tierras provinciales" y "tierras mbayáes libres". El pacto tuvo algunas consecuencias inmediatas: a) Al norte del R. Jejuí, siendo la zona entre este río y el R. Manduvirá "recorrida", pero no "ocupada", los Mbayáes disponían de plena libertad para sus correrías entre los "selvajes", hallándose éstos fuera de la protección provincial. b) El incremento del caballar y del ganado mediante la posesión violenta disminuyó; los Apachadegodegis y Lichagotegodis disponían de su propio stock suficiente de animalada; más perjudicadas se vieron las tres parcialidades norteñas, las que tenían que recurrir al trueque con sus tribales sureños. c) Las "visitas" cacicales a Asunción — con el debido control en los pasos tradicionales de Manduvirá—, convirtiéronse en verdaderos "viajes comerciales"; y los Eyiguayegis "...siempre caminan con sus armas, vienen y van sin que nadie les diga palabra como si fueran los mismos provincianos...". Esta nueva oportunidad del trato inmediato

con la "Asunción de los Ecalai" influyó también en una orientación nueva de los intereses mbayáes: el prepotente "guerrero—botinero—compañero" iba convirtiéndose en un agresivo "truequista—rival". La situación cambió radicalmente, cuando se inició la ofensiva pobladora de los criollos de las tierras al norte del R. Manduvirá.

El apelativo tribal Eyigua—yegi / Eyigua—yiqui, "los del palmar", una denominación descriptiva del grupo migratorio colectivo, diluíase en dos variantes: a) "Codoguodi", interpretando el "ocá —nosotros", con referencia a la gente con habla y hábitos idénticos, fundamento de la conciencia tribal unitaria; b) "Oquilidi", "señores—amos", destacándose la unidad socio—étnica frente a otras tribus. La verdadera estructura socio—política basábase en el principio de "naaguega—tegi", "hombres del linaje"; la unión de varios linajes constituía la unidad de las "—epodi — bandas"; un compañero social es esencialmente un "laayepodi / eleg'epodi", hombre de la misma banda. Este término ya interpreta la conciencia agrupativa, con un líder accional, con un cacique principal, "inionigi—eliodi"; los Eyiguayegis se identificaban por su "napodi" y dentro de esta categoría eran "hombres societarios" ya fuera un "aginaga" o un "icatinedi". En la proyección espacial, de gran importancia para los Mbayáes, quienes celosamente defendían su exclusividad a sus cazadores y palmares, las "epodi—bandas" denominábanse según las características más destacadas de las tierras que ocupaban; en este sentido servíanse del determinativo espacial "îgodi / higgodi / egode—gi" como clasificador de parcialidades regionales, de donde los apelativos sociolocales diferentes. Cada una de las "epodi—bandas" dividíase en varios grupos cacicales, los campamentos "ligéeladi" móviles según las exigencias subsistenciales, independientes socioeconómicamente, formando su propio "noigi—gentío"; estas unidades eran menos estables ya que los "icatinedi—comunes" gozaban de la libertad de "arrimarse" a otros "aginaga—elegi", un factor importante en la posterior disgregación de los antiguos "nigéeladi". Cada —"epodi / — îgidi" podía contar con 250 ' hombres de guerra", pero se subdividían según el mismo potencial demográfico de una banda—parcialidad.

La primera emigración del Chaco hacia el Paraguay Oriental correspondía a la parcialidad de Apacachodegodegis, "Los de los campos de avestruz", divididos en 7 cacicatos, distribuidos los "nigéeladi" en la zona entre los ríos Apa — Ypané, con desplazamientos preferenciales a ambas orillas del R. Aquidabán y con el potencial asiento—cazadero ribereño de Itapucú—mí; los límites del actual departamento de Concepción casi coincidía con el antiguo "—îgodi" de esta parcialidad. Si bien las grandes convocatorias incursionistas implicaban la asociación de las cuadrillas de diferentes parcialidades, a los Apachodegodegis quedaba libre el camino hacia los Caynguá—Monteses de la zona de Itanará y Mbaéverá; fueron estos parciales que más se "orientalizaron", abandonando del todo el Chaco, permitiendo de esta manera la entrada de los Lengua—Juiadgés. En la época de las "paces" con los Ecalai, Epaquini, padre de Lorenzo—Epiligi, era reconocido como líder cacical de esta parcialidad, la cual aún a fines del siglo XVIII contaba con 220 guerreros de puro linaje eyiguayegi (Aguirre—II, p. 21). Los Lichagotegodis, "Los de la tierra colorada", también rápidamente inmigraron a la orilla oriental del R. Paraguay, pero reservándose siempre sus cazaderos y sus algarrobales chaqueños cerca de la desembocadura del Rcho. S. Carlos; los 5 "nigéeladi" componentes desplazabanse entre el R. Apa y R. Blanco; un "nigéeladi" volvió luego a la orilla chaqueña, conocido bajo el apelativo "Echocudes"; ellos fueron los primeros poseedores del famoso Itapucú—guasú, "Eguagua", Pan de Azúcar, la "montaña shamamánica", luego ocupada por los Caduveos. Los Lichagotegodis manteníanse cerca de la orilla del R. Paraguay, siendo las tierras estinas poco favorables para su módulo subsistencial. Cuando "las paces" con los Ecalai, el tradicional liderazgo cacical pasó de Conelicogodi a su hermano Napidrigi—Cambá, faltando hijos herederos. Al norte del R. Blanco hasta los campos de Coimbra — el antiguo núcleo de los Itatines—Guaraníes, desplazábanse los parciales Eyibegodegis, "Los septentrionales", conocidos después de su asalto a Curuguatý también como los "Enacagas —Escondidos". Los mismos Mbayáes considerábanlos como los más belicosos y provocativos, hasta "impíos" por sacar armas de los sepulcros, atribuyéndoles "un hablar más vulgar". Los Eyibegodegis habrían

asimilado a los protopobladores altoparaguayenses Naperúes; en general observaban menos estrictamente la pauta de "la pureza étnica eyiguayegi"; cuando les faltaban guerreros — a causa de bajas demográgicas por guerras o epidemias—, no hesitaban integrar a los mestizos mbayá — chanés; el número de sus guerreros sobrepasaba al de los Apacachodegodegis, pero sólo se dividían en 3 cacicatos. Los tres lideres cacicales manifestaron tendencias diferentes: el cacique Caminigo "...que no para sino anda como el tigre..." convirtióse en el terror de los Curuguateños y de los Guaraníes Monteses; el cacique Cacoda orientaba sus cuadrillas hacia las estancias de las Misiones chiquitanas; el más pacífico, por interesarse más en las ventajas del trueque, fue Inionig—Iguagua (Sánchez Labrador—I, p. 257). Los Gotocogegodegis, "Los del cañaveral", representaban el grupo más estino de los Mbayáes; se desplazaban en el norte de las orillas del R. Blanco, al este de los mismos Eyibedogedis, con quienes solían aliarse en ocasiones incursionistas, habiendo entre ellos un gran número de cautivos y cautivas criollas. Los dos cacicatos, con sus líderes Guayicota y Niyimanigo, no disponían de muchos guerreros, no siendo luego extraña su rápida asimilación a la población rural mattogrossense.

Dos grupos parciales por largo tiempo preferían su habitat en la orilla chaqueña del R. Paraguay; en la zona entre el actual Pto. 14 de Mayo y Bahía Negra movíanse los Guetiadegodis, "Los Serranos", conocidos por los Chamacocos del siglo XIX como "Uettiadau"; bajo el liderazgo del cacique Golanigi sufrieron un serio revés en sus luchas con los Chiquitos; su tipo sociocultural difería algo de la pauta mbayá general por haber adoptado muchos elementos culturales de los antiguos altoparaguayenses. Entre el Rcho. S. Carlos hasta el Fuerte Borbón — Olimpo desplazábanse los Cadiguegodis —Caduveos, asi llamados por el Rcho. Cadigui, donde crecía la planta "cadii"; se los describía como "los más feroces" de los Mbayáes, buscando siempre el botín, sin despreciar por ésto las ventajas del trueque; sus "nigéeladi" — a diferencia de otros Eyiguayegis, diseminábanse entre los mismos Chanés, imponiendo ellos la elección de mejores pastos para su caballar y también los mejores cazaderos y pes-

queros; a esta circunstancia se debe la adopción caduvea de muchos elementos culturales chanés, lo que les significó en el siglo XIX un medio eficaz para la adaptación al nuevo ambiente. Un grupo caduveo con dos "nigéeladi", bajo el liderazgo de Napidrigi, quedó luchando por su primacia chaqueña; otro grupo, liderado por Agamegí, representaba la fracción oriental, teniendo sus "tierras" desde el R. Blanco al norte, posesionándose luego también de las tierras de los Lichagotegodis y Eyibegodis.

El período entre "la paz" del año 1760 y la fundación de la Villa Real por el gobernador Pinedo obligó a los Mbayáes a enfrentarse con algunos nuevos problemas, propios de una convivencia directa y periférica con el poder provincial. Desconfiando los Eyiguayegis siempre de los Ecalai, solicitaron una reducción—misión en sus tierras en función de una autoridad "intermediaria" y, a la vez, avaladora de sus propósitos. El gobernador Sanjust encargó su fundación a los jesuítas, éstos ya doctrineros en los pueblos S. Estanislao y S. Joaquín de los Tarumá— Guaraníes, y asimismo interesados en mantener una comunicación directa y libre con las misiones de la Provincia de Chiquitos. Los primeros dos misioneros enviados, Francisco Burges y José Mas, fracasaron; llegando al campo de Capii—pomog, cerca del presidio Manduvirá, la creciente volvió el camino intransitable para continuar hacia las tierras mbayáes. Emprendieron luego esta tarea los Padres José Sánchez Labrador y J. Mantilla; el 24 de Agosto, 1760 fundaron la reducción Belén, donde hallábase antes el tradicional "paso mbayá" por el R. Ypané (H—133; nº 4); el inicio de la organización reduccional basábase en el núcleo de unas 24 familias guaraníes, traidas de las misiones Sta. Maria de Fe, Sta. Rosa, Santiago y S. Ignacio Guasú (Azara—G, p. 373). La reunión del primer gentío mbayá en la nueva reducción no difería mucho de una convocatoria de tropillas en expectativa de ventajas; los caciques Epaquini de los Apacachodegodegis y Napidrigi de los Lichagotegodis formaron el primer núcleo "belenista". El mismo P. Sánchez Labrador, llamado por los Mbayáes "Aligena lionigi — el hijo del sol", indica las dificultades básicas en la nueva reducción: (—II, p. 76 ctd.): a) Los "Belenistas" se consideraban "visitantes" de la misión y — según la regla de la etiqueta mbayá—, esperaban y exigían "ser agasajados con carne, sal y tabaco". b) Los Mbayáes rechazaban -por principio cualquier "trabajo" organizado; el cultivo era la tarea de sus "niyolola—vasallos"; otras tareas identificábanse con el status de los "nibotagi — siervos"; ni el "aginaga" ni el "icatinedi" renunciaban a su orbullo del hombre eyiguayegi libre. c) Las dos bandas, la de Epquini y la Napidrigi seguían su tradicional pauta de tácita y también abierta rivalidad en la preeminencia socioceremonial; la convivencia de las dos bandas en la misma reducción fracasó, retirándose los Lichagotegodis a sus tierras, prometiéndoseles una nueva reducción. d) Belén atraía a otros caciques de diferentes parcialidades en cuanto podían obtener pases libres para visitar al "gran capitán — gobernador' en Asunción y de esta manera respaldar sus viajes de trueque periódicos como lo hacían los caciques Matopenigi, Yetega, Inionigiguago y el mismo Caminigo, organizador del asalto a la Villa de Curuguatý en 1749. e) Los Mbayáes permitían de que los niños asistieran a la doctrina, cuando había "la olla" en reciprocidad; empero, los adultos seguían fieles a sus "nigienigi —shamanes", quienes con su "lodani—sonaja" y un mazo de plumas de avestruz prevenían la externación de las almas y con su comunicación con los espíritus protectores aseguraban la ambición individual y colectiva de "salud—hartura—victoria". f) Los Mbayáes no permitieron la fundación de reducciones en las tierras de sus vasallos Chanés; recelaban de las consecuencias y reclamaban su derecho de "oquilidi — señores". Los Eyiguayegis aceptaron y toleraban la reducción de Belén, pero no por ésto permitieron la intervención en sus pautas socioculturales o en su conducta interétnica.

Los norteños Guetiadegodis, sin interés alguno por la política de los sureños "belenistas", proseguían con sus amenazas a las misiones chiquitanas, especialmente a la estancia de la misión de Sto. Corazón. El cacique Golanigi se alió con Caminigo de los Eyibegodis y también pidió la participación al mismo Lorenzo—Epilig de Belén. Los Mbayáes asaltaron la estancia, mataron al P. Antonio Guays, pero, la milicia de los neófitos chiquitos reaccionó, entrando casi en las mismas tie-

rras de los Guetiadegodis, incendiaban sus tolderías, mataban y cautivaron unos 500 Eyiguayegis, cayendo el mismo Golanigi y huyendo como "enacaga" el intrépido Caminigo; el Mbayá confiaba en su caballo y en su lanza, pero seguía temiendo a "natopenigi — fusil" y flecha envenenada de los Chiquitos (Sánchez Labrador—I, p. 30).

Los Apacachodegodis bajo el liderazgo de Lorenzo—Epiligi, siendo su padre Epaquini ya anciano, reorientaron sus relaciones con los Ecalai; el mismo Epilig—Lorenzo elaboró dos audaces planes que ofrecían grandes ventajas a los Eyiguayegis y, a la vez, interesarían a los Ecalai asunceños: a) El plan del exterminio de los Mbyá—Monteses. Los Apacachodegodis incorporaban a los "nibotagi" preferentemente de orígen guaraní; aún existiendo la misión de Belén, las tropillas mbayáes seguían adentrándose en la zona del R. Itanará; Epiligi no hesitaba realizar algunos asaltos a las estancias de las reducciones Tarumáes de S. Estanislao y S. Joaquín, no obstante de hallarse éstas a cargo de los jesuítas. En los yerbales altoparanáenses cundía cierta intranquilidad entre los criollos a causa de periódicos asaltos de los Guaraníes Monteses, quienes "buscaban hachas y telas" o se vengaban por los engaños en el trueque; los yerbateros criollos tácitamente instigaban a los Mbayáes contra los Monteses. En tales circunstancias, Epiligi propone al gobernador emprender una "expedición exterminadora" contra los Monteses y de esta manera "salvar los yerbales" del peligro; el plan fue rechazado (H—24; nº 1). b) El plan anti—Cochaboth. Las escaramuzas ecuestres entre los Mbayáes y los Lengua—Cochaboth en la orilla chaqueña del R. Paraguay fueron contínuas. En la misma reducción, Epiligi hizo una gran convocatoria guerrera para "buscar y recobrar el botín" entre los Lenguas, los audaces ladrones del caballar mbayá; la expedición mbayá fracasó y no hubo la fiesta de victoria a la vuelta. Los Lengua y los Enimagás no sólo eran peligrosos rivales de los Eyiguayegis, sino también audaces incursionistas en los valles criollos; así surgió el plan de una alianza mbayá—ecalai para una expedición conjunta contra los Lenguas chaqueños en 1764; el gobernador pretendía servirse de los Mbayáes a modo del antiguo cuerpo auxiliar de los Guaraníes, pero no comprendió la ideología

guerrera de sus pretendidos aliados. El plan oficial contemplaba una entrada mbayá independiente al Chaco desde las cercanías de Belén y unos cuantos baqueanos mbayáes se incorporarían a la milicia asunceña. Empero, Epiligi con sus 700 guerreros cruzó el R. Manduvirá y se presentó en los alrededores de la ciudad, provocando recelos y temores entre los criollos; los Payaguáes por su parte esparcieron el rumor de una alianza eyiguayegi—cochaboth con propósitos traicioneros contra los provinciales; se intentó obligarlos a abandonar su campamento mediante la falta de provisión de carne y finalmente se recurrió a una táctica más "persuasiva": envióse al campamento algunas personas convalecientes de viruela, y la guardia asunceña bajo el mando de Sebastián Cabañas los echó de las afueras de Asunción. Los Mbayáes volvieron a sus tierras; la viruela hizo sus estragos, despoblándose por un tiempo la misma reducción Belén (Sánchez Labrador —II, p. 144).

Entretanto, el Apacachodegodis "Antonio", llamado "el Portugués" por pasar 10 años de cautiverio en Cuyabá, inició su propaganda anti—ecalai; se salvó del cautiverio prometiendo fomentar una alianza mbayá—portuguesa, si bien entre su su gentío no tuvo éxito; una embarcación portuguesa arribó cerca de la desembocadura del R. Ypané en el R. Paraguay en espera de acontecimientos; ya las circunstancias abrieron a los Eyiguayegi—Mbayáes la nueva posibilidad de explotar la animosidad "ecalai — epolutu"; (ib.; p. 130). Cuando la expulsión de los jesuítas en 1767, destinóse al Fr. Pedro Domínguez a Belén y al Fr. Miguel Méndez a los Lichagotegodis. El fray Domínguez reconoció que no había posibilidad alguna para "cristianizar" a los Mbayáes y, por ende, cambiar sus pautas de vida; ellos querían mediante "la reducción" solamente "una paz" que les permitiera trueques y provisión de carne de vaca; en Belén solamente trabajaban las familias guaraníes traidas de los pueblos misioneros; los Mbayáes rechazaron el cristianismo precisamente "... por su repugnancia al trabajo, les es preciso vivir en insubsistencia, vagando de lugar en lugar por tener y lograr la caza, y marisco que es su único sustento..." (A. Cab., 29—VIII—1769). Empero, el problema de la convivencia mbayá—criolla no se

reducía a la "cristianización" de las relaciones. Desde el año 1759, las dos bandas eyiguayegis sureñas mantuvieron efectivamente "la paz", no incurriendo en sus tradicionales asaltos incursionistas; frente a esta realidad positiva, los criollos volvieron a ir poblando la zona al norte del R. Manduvirá hacia los pueblos guaraníes de S. Estanislao y S. Joaquín, desviando luego hacia el Arroyo Capiibarý, donde al este ya corría el camino yerbatero vía Ajos—Curuguatý—Igatimí. En ocasión de este primer ensayo de repoblación de la zona R. Manduvirá — R. Jejuí surgieron las estancias de S. Pérez, J. Carillo, J. C. Rivarola, J. Coene, J. A. Arestegui, R. Acosta, L. Recalde, C. Penayo, R. Melgarejo, M. Lantaidas y los pequeños poblados rurales móviles (A. Cab., 17—VIII—1768). Los parciales Apacachodegodis hallábanse en expectativa, sabiéndose encerrados en su zona entre los ríos Ypané y Apa y sin posibilidad incursionista con retiradas seguras. Los "belenistas' exigían más provisiones y siempre en actitud amenazante de coligarse con los grupos chaqueños de los Mbayá—guasú; para defender los nuevos poblados y el tráfico yerbatero, el Cabildo asunceño pretendió ya en 1768 fundar "una colonia" con suficiente guardia militar debiendo asentarse ésta en la zona entre los ríos Ypané y Jejuí.

Expulsados los jesuítas, los Lichagotegodis consiguieron por medio del cacique Napidrigi—Camba que el Fr. M. Méndez fundara en sus tierras itapucúenses la misión de Ntra. Sra. del Refugio de Egilechigo (Laguna de Lobos) que duró hasta la muerte del misionero en 1775; se plantó el Real en el paralelo del R. Apa a dos leguas de la orilla del R. Paraguay (Aguirre—II, p. 542). Fray Méndez percibió la importancia de las tierras lichagotegodis entre el R. Blanco y el R. Apa; a él se debe el primer proyecto de fundar una población en Itapucú y de esta manera prevenir los intentos portugueses de colonizar dicha zona, pués "...estaban poblandola con pretexto de contener a los Sarigues...", es decir, a los canoeros Payaguáes. Este plan de una villa criolla itapucúense atrajo al gobernador Pinedo, pero el cabildo se resistía como antiguamente negóse prestar la ayuda a la provincia de Xerez y abandonó la defensa de la antigua provincia de Itatines. En

1773 se fundó la Villa Real en el núcleo de las tierras de los Apacachodegodegis.

Los Mbayáes comenzaron a experimentar las consecuencias de la vecindad periférica provincial; ya no disponían de amplias zonas libres y despobladas que les aseguraban la impunidad de sus incursiones y, a la vez, su independencia, si bajo este término entendemos la continuidad de sus pautas socioculturales relativamente integradas; inicióse para ellos una nueva fase de adaptación económica, cuando la violencia posesiva del botín ya no constituía un recurso estable y primordial. La fundación de Villa Real en 1773, de S. Pedro de Ycuamandifú en 1784 y la misma comandancia militar sobre el R. Apa facilitaron una paulatina colonización de las tierras ypanenses y al norte del R. Aquidaban; esta primera colonización estaba estrechamente ligada con la defensa miliciana del territorio repoblado; los intereses socioeconómicos estaban delimitados por la autoridad de las comandancias y por los intereses de las nuevas estancias, de las cuales en gran parte dependían los pequeños pobladores; los Apacachodegodegis fueron los más expuestos al nuevo cambio. Al mismo tiempo, el gobernador mattogrossense Luíz de Albuquerque fundó en 1775 el presidio de Coimbra, en 1778 el presidio Albuquerque, hoy Corumbá, y el presidio Mondengo, hoy Villa Miranda (Fonseca, p. 78); eran también centros mattogrossenses con la proyección colonizadora y pobladora en las tierras de los Mbayáes norteños. De esta manera sucedió un encierro periferico total de los Eyiguayegis; los intereses políticos de ambas "periferias" circunstanciaban el "trato" que se daba a los Mbayáes, quienes, por su parte, hábilmente explotaban dichos intereses contrapuestos; las tierras entre el R. Ypané y los campos de Coimbra estaban aún en el poder de los Mbayáes y significaban además un potencial económico: tierra con abundante caballar y ganado. Las parcialidades eyiguayegis adoptaron actitudes diferentes, siempre de acuerdo a sus inmediatos intereses subsistenciales.

Las primeras relaciones interétnicas entre los criollos villarealeños y los Mbayáes eran caracterizadas por una mútua conducta de observación tentativa. Los Apacachodegodis consideraban como sus tierras exclusivas los campos de Aaguigo,

el nombre que antiguamente daban a la zona entre los ríos Ypané y Apá; los nuevos pobladores temían el resurgimiento de la violencia mbayá y eran concientes del potencial demográfico de los indígenas; los yerbateros, por el contrario, sólo se interesaban en la pacificación de los Mbyá—Monteses a fin de tener "paz" en sus yerbales. Al mismo tiempo inicióse un masivo movimiento de los Chanés hacia las tierras orientales, abandonando el Chaco, en busca de "tierra fértil" para sus cultivos; comenzando los Chanés su lucha por su independencia buscaban el apoyo de los criollos con su producción y servicio, provocando la reacción vengativa de sus "oquilidi", señores mbayáes. Los pobladores criollos aprovechaban esta situación interétnica chané—mbayá—, fomentando las rencillas. El conflicto mbayá— chané no implicaba un enfrentamiento tribal masivo; seguía dominando la pauta de relaciones intercacicales mixtas, razón por la cual, la animosidad limitábase a los grupos parciales. Los pobladores criollos pretendían usar a los Chanés como "aliados y "brazos", pero su característico potencial demográfico los atemorizaba. La colonización significaba una ocupación real de las tierras, eligiéndose los mejores pastoreos. El informe del comandante de Villa Real en el año 788 ilustra parcialmente la verdadera situación interétnica. Los Mbayáes no sólo luchaban por sus campos de Agaguigo, sino que periódicamente acampaban en cercanías de Villa Real, exigiendo los caciques "tabaco, sal, vacas, espejos, cuchillos y bujerías para las mujeres"; y no faltaban las amenazantes "visitas" de los Mbayáes chaqueños (H—365; f. 1). Para los Mbayáes, sus "visitas" a la comandancia significaban "la paz", la tolerante actitud frente al poder ecalai, lo que obligaba a una recíproca "retribución", la única posibilidad de una convivencia pacífica. Diferente fue el contacto mbayá con los simples pobladores—colonos; los Eyiguayegis "...mantienen por su orgullo por reconocer debiles nuestras fuerzas de pocos pobladores por ser ellos muchos..."; los Mbayáes aprovechaban su superioridad numérica y, apelando a su sola "presencia" "...en cierto modo se hace que se les tributen dádivas de los frutos del chacareo de estas gentes..."; si no se les concedía este "tributo", adoptaban posturas amenazantes o simplemente

incurrían en la posesión violenta mediante los robos (ib., f. 9); la misma táctica fue empleada por los Mbayáes respecto "al tributo de vacas" a medida que los criollos comenzaron a ocupar los mejores pastos.

Los Mbayáes — en esta época principalmente los Apacachodegodis que ya pasaron por la fase "belenista"—, enfrentáronse con la paulatina colonización de una parte de sus tierras, mientrás la otra, en posesión de los Mbayáes norteños, fue ambicionada por los Mattogrossenses, quienes hábilmente recurrían a otras tácticas, oriéntadas más a la explotación del elemento humano indígena que a la de recursos acumulativos; sabían "vencer" convenciendo a los Mbayáes de las ventajas del servicio para ellos. Los Apacachodegodis concentráronse en "Agaguigo" entre el R. Aquidaban y R. Apa, símbolo de "caza—mbocayá — festival"; era un sostén psicosocial de esta parcialidad mbayá, la que pretendía una convivencia pacífica como un medio de adquisición de elementos culturales por ellos deseados. Y "Agaguigo" no sólo fue para los Mbayáes la seguridad de una "hartura" subsistencial, sino también un verdadero símbolo de las "victorias"; por los campos de Aguaguigo vagaban las almas de los caciques guerreros — sobre los caballos blancos pintados con "urucú"—, e incitaban a nuevos emprendimientos victoriosos, condición de la "superioridad" eyiguayegi. La comandancia de Villa Real temía el "despertar mbayá"; el comandante Ramírez convocó a 4 caciques agaguigueños bajo el liderazgo de Lorenzo; el mismo Fray P. Domínguez, con cierto prestifio entre los Apacachodegodis, trató de convencerlos de abandonar los campos de Agaguigo y mudarse unas 20 leguas más al norte, al paraje llamado Ñanduretá (NE—482; f. 36); se pretendía colonizar—criollizar la zona del R. Aquidaban con un asiento en el paraje de Nominguena, a 12 leguas de Villa Real. Mientrás los Mbayáes defendían su "Agaguigo" y los criollos trataban de recolonizar la zona, el problema político de "límites" intensificóse.

Los Apacachodegodegis, divididos en 7 cacigazgos, aún contaban con 220 guerreros y 600 almas, lo que constituía un 28% del total de la población mbayá pura étnicamente, sin incluir a los "niyolola" y a los "nibotagi". Esto no obstan-

te, dos factores interfirieron negativamente: a) El ethos agresivo eyiguayegi se mantenía antes mediante una tácita competencia "botinera"; la iniciación guerrera de los jóvenes era dura y selectiva para la clase de los "aginaga" y estimulativa para los de la clase "icatinedi"; la impunidad de sus incursiones actuaba de aval psicológico del éxito. La creciente colonización criollo y la presencia de "las comandancias" criollas circunstanciaron de que la antigua violencia accional volviérase más y más una jactancia agresiva oral, un juego de posturas amenazantes en busca de ventajas o adquisiciones interesadas. Los viejos guerreros mbayáes reprochaban a los jóvenes un "reblandecimiento" por contenerse sólo con "agarrar algún cautivo y defendes sus caballos", teniendo miedo al "natopenigi—ecalai —fusil español" (Aguirre—II; p. 21). La quietud de sus "campos" — cazaderos, pastos y palmares—, dependía del "trato de paces" con la comandancia villarealeña o la guardia apa—ense. b) Entre los "icatinedi—comunes" manifestóse la tendencia al cruce interétnico, especialmente con las mujeres de orígen chané, si bien seguía manteniéndose una despreciativa distancia de los "nibotagi", antiguos cautivos. La práctica de mantener con vida un solo hijo y los casamientos relativamente tardíos dejaron sus huellas; los hombres mbayáes se aprovechaban de sus cautivas "nibotagi"; las mujeres mbayáes fueron descritas como "... las más prostitutas que se conocen, de modo que cada una tiene un par de Guaná que la divierten, además de su marido, y este mira con absoluta indiferencia estas cosas..." (Azara—G., p. 373); la soberbía de la "mbayá—idad" era esencialmente socioétnica; la liberal conducta sexual llevaba a cierto relajamiento negativo, cuando se manifestaron abiertamente las consecuencias de la colonización— ocupación criolla.

Los fuertes Estrella, en la desembocadura del R. Apa en el R. Paraguay, y S. José, en el curso medio del R. Apa, en cierto sentido cortaban las tierras de los Apacachodegodis y de los Lichagotegodis; estos últimos y los Eyibegodis fueron siempre impelidos en sus intereses hacia los campos de Coimbra, donde tradicionalmente buscaban cautivos entre los Coroâdos de las cabeceras del R. Mambayá, los Caupezes y Pacaleques de las nacientes del R. Miranda (Prado, p. 22). Por

otra parte, los Caduveos con su asiento chaqueño y oriental, bajo los caciques Rafael Nalepénigi y Pedro Napidrigi respectivamente, sentíanse la parcialidad dominante; eran numéricamente los más numerosos, con 300 guerreros y 800 almas, y conservaban su antiguo ethos eyiguayegi. Desde el año 1778, los Caduveos osadamente acampaban en los campos de Eguilechigo, amenazando al cacique Roque de los Lichagotegodis por sus anteriores buenas relaciones con los Ecalai. Los Caduveos ocuparon definitivamente la tierra en las orillas del R. Nabileque, atribuyéndose el derecho de recorrida libre entre Coimbra y Villa Real; en 1778 atacaron a Coimbra y algunos otros fortines lusos, entrando a veces bajo el pretexto del trueque de caballos y ovejas, pero luego matando a traición y sacando su botín (Hartmann, p. 292). Realizaban tales asaltos especialmente en los meses de verano, cuando la sequía permitíales libre cruce de pantanos y ríos. La ambición botinera dirigíase en primer término hacia "natopénigi —armas de fuego", rápidamente adoptadas los los Mbayáes (Gómes—MB, p. 382).

Los "Gueteadeguos", con el habitat cerca de la confluencia del R. Negro al R. Paraguay, sufrieron reveses importantes en sus asaltos a las misiones chiquitanas; los cacigazgos comenzaron a desintegrarse; su mismo tipo cultural con reminiscencias altoparaguayenses —la importancia de la canoa—pesca'"—, circunstanciaba la fraccionalización en grupos pequeños, reflejándose el vínculo sociopolítico de los líderes cacicales. Ellos constituyeron los primeros "arrimados" a los Portugueses de Coimbra, no obstante de hallarse amenazados en represalia por los Caduveos. Este primer paso a manera de recelosa prueba de una convivencia con "Coimbra" tuvo éxito; en 1791 firmóse en Coimbra el pacto de "amistad" entre los Portugueses y los caciques Emadigi—Paulo Joaquím Ferreira y Gueima—Joâo Albuquerque, totalizando la alianza de 17 caciques guerreros (Denis, II, p. 222), representando los parciales Gueteadeguos y Eyigueguos—Enacagas, quienes siempre se jactaban del liderazgo del "cacique—tigre" Caminigo. Los Eyibegodis organizaron una gran convocatoria cacical para convencer a los Caduveos a aliarse con los "Epolutu—Lusos", pero éstos manteníanse neutros, tratando de explotar

las ventajas del recelo dominante entre Villa Real y Coimbra. Tres poderosos motivos configuraron en este primer desplazamiento parcial hacia Coimbra: a) Los Mbayáes quedaban atrapados entre Villa Real y Coimbra, entre Mattogrosso y la provincia del Paraguay, sus tierras hallándose reducidas para una libre movilidad por las nuevas entradas de los pobladores criollos y portugueses. b) Los Mbayáes tácitamente tenían miedo a las expediciones punitivas de los Ecalai en reclamo pos sus incursiones—asaltos pasados; ellos mismo sostenían guerras intertribales en venganza por el robo del caballar. c) Los parciales norteños necesitaban de hierro y otros géneros; la vía de trueque Villa—Real—Asunción era distante y accidentada frecuentemente; Coimbra era más cercana y también necesitada del caballar y del ganado; entre los años 1793—1796, los Mbayáes podían — mediante sus cuadrillas asaltantes—, enajenar 20.000 animales al sur del R. Apa y luego hábilmente trocarlos en los nuevos poblados mattogrossenses (Gómes, p. 382). Los Portugueses proseguían con su política de ganarse "la simpatia" de los Mbayáes y de esta manera realizar sus planes de penetración hacia el R. Apa, obtener la animalada y, luego, ejercer algún control sobre el Fuerte Borbón. Para los Mbayáes mismos, el pacto de paz del año 1791 tuvo por consecuencia una importante reorientación socioeconómica: a) La localización fija de las aldeas albuquerquenses de los Mbayáes significaba una tácita protección de cualquier tropelía—asalto fuera de los límites mattogrossenses. b) Las antiguas cuadrillas de asalto de los Eyibegodis —solas o convocadas—, comenzaron a convertirse en verdaderas "pandillas cuatreras", desintegrándose la ideología de la unitaria "mbayá—idad" agresiva y primando los intereses ventajistas de los grupos directamente implicados en el trueque; no eran ya los líderes cacicales sino los cabecillas emprendedores de las cuadrillas, quienes se imponían socioeconómicamente; la pauta de la "violencia agresiva" pasó a la de una "violencia calculadora". c) El anterior interés mbayá predominante en "apocalinaga—caballo", siendo la "carne" aún la "caza", desvióse hacia la "vacada—ganado", entónces la primera necesidad en el ambiente poblador mattogrossense; y la "vacada" significa-

ba un trueque ventajoso por "natopenigi—fusil", y, especialmente por el nudayo ocagatagasables".

La fundación del Fuerte Borbón en 1792 implicaba "un asiento ecalai" en las tierras de los Caduceos da la banda chaqueña; a tres leguas ya hallábanse los asientos del cacique Cambá que recibió el nuevo nombre de "Pedro Alós"; en esta nueva comandancia ecalai tenían interés también algunas bandas mbayáes de la orilla oriental ya que fueron recelosas del pacto eyibegodi—epolutu. Los Caduveos, dueños de ambas orillas del R. Paraguay en cercanías del nuevo fuerte, ayudaron en la construcción del mismo; sus "nibotagi — siervos" siempre numerosos prestaban su servicio; los "oquilidi—señores" exigían la retribución en "utensilios, bayetas y chaquira" (Aguirre—II, p. 542). La política indigenista del gobernador Alós pretendía una pacífica convivencia con los Caduveos y sus 16 cacicatos: "...celo y vigilancia de aquellas naciones, y principalmente procurar congratularlos para que de esta suerte no nos infieran daños y se faculten por su medio los demás objetos a que inspirarnos..." (AGA — IX —15. 4.4, 1792). La política de "regalías" tuvo su impacto mientras el Borbón era una "novedad" para los Mbayáes; se sucedían periódicamente las visitas cacicales que venían en canoas con hombres y mujeres. Empero, los Caduveos exigían su "libertad", su derecho a acampamentos ambulantes, a incursiones en busca de cautivos zamucos y al trato libre con otras comandancias en la orilla oriental; eran dueños de la orilla con "algarrobo y tribus pedestres" y de la orilla con "mbocayá y animalada"; el aprovechamiento de ambos recursos era su pauta subsistencial. La comandancia de Borbon repartía "hachas, machetes y bastones cacicales" a Pedro Napidrigi de la orilla chaqueña y a Rafael Nalepénigi de la oriental (H—362; nº 1), lo que no impedía a que las cuadrillas caduveas iban robando ganado y caballar en la zona villarealeña. De esta manera, los pequeños cacicatos se afirmaron en sus acciones independientes, perdiéndose la "autoridad—prestigio" del cacique general de la parcialidad, quedando a éste el simple rol "representativo". Los Guatiadegodis y los Eyibegodis — ya "amigos" lusos—, buscaban desde sus escondrijos trás la sierra de Napilecaga, una alianza con los Caduveos (H—164; nº

4), pero éstos seguían fuera de la directa influencia portuguesa, interesados aún en la comandancia de Borbón y —en la otra orilla, presionando sobre los Lichagodegodis y buscando ventajas desde el R. Blanco hasta los campos de Coimbra.

La matanza de los Mbayáes en ocasión de la expedición criolla en 1796 —tan durante enjuiciada por el Pbro. Amancio González (DAG, p. 150)—, tuvo sus antecedentes económicos de profunda significación para el impacto desmoralizador que experimentaban los Eyiguayegis a fines del siglo XVIII. a) Los Apacachodegodis mantenían sus asientos al norte del R. Aquidaban según el tácito acuerdo con la comandancia de Villa Real; por el R. Apa, no obstante los fuertes establecidos, entraban los Mbayáes norteños, especialmente los Eyibegodegis, quienes solos o en alianza con los aquidabeños, acometían con sus cuadrillas cuatreristas donde encontraban caballar y ganado, necesario para su propio aprovechamiento y para el ventajoso trueque. b) La milicia apa—ense era ineficaz, indisciplinada e insubordinada; sin recibir paga u otra recompensa, los milicianos abandonaban sus puestos y se evadían al conchabo en los yerbales de Carimá (H—173; nº 1). c) En los campos entre Jejuí, Ypané y Aquidabán surgieron grandes estancias criollas en poder de los oficiales de las milicias; era una conciente "reconquista —ocupación" de las tierras de los antiguos "tavá" guaraníes de Ypané, Guarambaré, Atyrá, Arecayá, destruidos y despoblados en el siglo XVII por la violenta inmigración de los Eyiguayegi—Mbayáes. Los pequeños pobladores chacareros dedicábanse a periódicos conchabos en los yerbales, no pudiendo tener asegurada su producción económica, de donde sus frecuentes "ligas" con los "caciquillos" mbayáes y chanés para obtener alguna ventaja. La vigilancia de los campos de Apa correspondía a los estancieros como verdaderos encargados de la defensa; para tal fin organizábanse periódicas "rastreadas", hábilmente aprovechadas para enajenar la caballada mbayá; la obligación de "rastreadas', era una medida impopular entre los pequeños pobladores, a quienes pesaba el servicio de unos 5 meses sin retribución beneficiosa (H—360; nº 2); no era, por ende, extraño que los pequeños pobladores abandonaban la nueva zona colonizadora, surgiendo el mismo problema social de

oposición entre "estancieros" y "pobladores" como en la zona del R. Tebicuarý después de la expulsión de los jesuítas; el agravante en el área norteña era la presencia de los violentos Mbayáes y de los numerosos Chanés. d) Las relaciones entre los criollos y los Mbayáes demarcáronse pronto con claridad: la lucha mútua por la posesión del caballar y del ganado; los Mbayáes consideraban "suya" toda la animalada al norte del R. Jejuí, el limite de su antigua zona de recorridas libres; las cuadrillas asaltantes enajenaban animales de sus antiguos campos ahora poblados por estancias criollas y los vendían en Coimbra y Cuyabá; los criollos por su parte, apoderábanse del caballar y del ganado en posesión de los Mbayáes, apelando al derecho a la "devolución" de la animalada robada en los decenios anteriores en el mismo partido de Cordiliera. Las famosas "rastreadas" convertíanse en las "recogidas de animales" (H—365; f. 132). El plan estanciero—miliciano era abierto y finalmente aprobado por el mismo gobernador Lázaro de Ribera: "...conseguir apoderarse de todos los caballos de los Indios, quitandoles al mismo tiempo todos los medios de substir para traerlos a la paz..." (H—164; nº 4). El plan significaba una verdadera "des—ecuestración" de los Mbayáes y su marginación a las zonas sin pastos y sin palmares útiles; y los Eyiguayegis no concebían su vivencia como pedestres, sin caballo, sintiéndose también socioeconómicamente disminuidos a nivel de pedestres "niyolola" o vulgares "nibotagi—siervos". e) Las relaciones criollo—mbayáes también viéronse obstaculizadas por el problema de los Chanés en la orilla oriental del R. Paraguay; las mismas comandancias de Villa Real y la de Ycuamandiyú disputábanse el "derecho" sobre los cultivadores—truequistas" Chanés. Empero, los Mbayáes no olvidaron su derecho de "aquilidi" sobre los "niyolola"; los Apacachodegodis seguían "visitando" a los Layaná Tacuateños sobre el R. Ypané y esto significaba que los últimos tenían que contribuir con sus cosechas a modo de "homenaje a sus señores" (H—365; f. 89). Los Chavaraná—Chanés, los más emprendedores, penetraron en la zona de Aquidabán, buscando abiertamente la independencia de sus "oquilidi" mbayáes; se diseminaban por las estancias criollas, cultivando sus propias tierras y a la par sirviendo de braceros a los estancieros, quienes los protegían contra los Mba-

yáes y hasta pretendían una despoblación mbayá de la zona entre el R. Ypané y el R. Apa y asentar luego en dichas tierras a los Chavaraná — Chanés "útiles". Surgió de esta manera una enemistad irreconciliable entre los Mbayáes y los Chavaranás, manifestando los primeros una actitud amenazante frente a los estancieros criollos que masivamente asentaban a los Niyololas en sus propiedades como en el caso de M. Ibañez que protegía unos 800 Chavaranás. El cacique mbayá Josef Domador — al visitar al gobernador L. de Ribera—, exigió el reconocimiento del derecho de "señorío mbayá" sobre sus "niyolola" (H—185; nº 2). El comandante Ramírez de Villa Real quiso reconciliar a los caciques mbayáes y chanés, pero éstos últimos se creían en obligación de vengar las muertes asestadas por los "oquilidi" a su gente: "...que ellos necesitaban vengarse aunque fuese matando un solo Mbayá..." (H—163; nº 27). El cacique mbayá Santiago Ñiquinique se presentó personalmente a J. Ibañez, pidiéndole que se desprendiera de "tantos chavaranás" en su estancia y conservara solamente unos 10 o 12 "vestidos a la española" para distinguirlos de los otros Niyolola.

Estando ya tensas las relaciones criollo—mbayáes por el problema "chavaraná", fue nombrado José de Casals de comandante de la frontera de Apa, ocupando los pobladores las orillas del R. Aquidabán, el asiento tradicional de los Apacachodegodegis. Aliados éstos con las cuadrillas de los Mbayáes norteños realizaron nuevos asaltos a las estancias, arrebatando ganado y caballar, sabiendo que el temor de sus violencias obligaría a los criollos a despoblar las tierras ocupadas. Los criollos trataban de "des—ecuestrar" y marginar a los Mbayáes e indirectamente presionarlos hacia los campos de Coimbra, al norte del R. Blanco. Desde Villa Real se organizó una gran expedición de 150 milicianos contra los Mbayáes; el encuentro fue sangriento ya que mediaba la intención de destruir todas las tolderías que se hallaran al paso, sucediendo luego el "odioso acontecimiento" del 15 de Mayo de 1796: de unos 75 varones cautivos "...hacen una cadena con aquellos inosentes desarmados, sugetandolos por la cintura con lazo cuyos extremos estaban asegurados por caballos qe. llaman cincheros, y de este modo se consumo el atentado y asesinandolos á todos á golpes de macanas, sable y lanzas..." (H—173; nº 6). Los Mbayáes nunca olvidaron esta afrenta. Los caciques cautivos, Santiago Niguenigi de los Eyibegodebis y Lorencillo de los "Ucutuvedos" fueron traidos a Asunción, pero liberados bajo la promesa del "pacto de paz". El suceso de matanza fue censurado por el gobierno asunceño, temeroso de las consecuencias ya que la política del virreinato precisamente declaraba la necesidad de una "política de buen trato y comercio" con los indígenas. El Pbro. Amancio González criticó durante el suceso: "Esta guerra producirá mucho perjuicio a toda la Provincia, sin remedio pronto no obstante ser los enemigos más debiles, por muy lígeros, y diestros ladrones, que nunca presentarán batallas..." (DAG, p. 150); el defensor de la reducción Melodía conocía las cuadrillas de los Abipones, Mocovíes y Tobas. En las declaraciones de los comandantes y jefes milicianos respecto a la mencionada expedición (H—163); nº 13) traslúcese siempre la misma justificación: el contínuo atropello de los Mbayáes a las estancias y a los valles, arreando el caballar y otra animalada; que se volvieron "cuatreros", extorsionando las estancias, exigiendo cabezas de ganado como su derecho "al tributo". Los Eyiguayegis seguían creyéndose "señores de la tierra" y las "visitas" de los "aginaga" exigirían de por sí "los dádivas recíprocas". En las declaraciones no faltaban alusiones al trato particular de muchos capataces de estancias y otros pobladores con los Mbayáes, mediando siempre el interés en la compra—venta del caballar y del ganado.

Los Apacachodegodegis se aliaron con otras parcialidades para vengar la matanza del año 1796; los caciques Santiago y Lorencillo vinieron de los campos de Coimbra, penetraron por los pasos de Uniguigugo y Acapidigo del R. Apa, sembrando la zozobra entre los pobladores (H—164; nº 4). El gobernador Lázaro de Ribera insistía en la recolonización de la zona del R. Apa no sólo como una medida defensiva contra las "entradas" de los Mbayáes sino también como una precaución fronteriza contra los Portugueses; el plan de repoblar la zona con los pacíficos cultivadores Chanés consideróse ineficaz por hallarse en cercanías del fuerte S. Carlos un gran palmar de "mbocayá" periódicamente visitado y aprovechado

por los Mbayáes y Chanés (H—342; f. 43). Se pretendió luego colonizar la zona apa—ense reclutando unos 300 pobladores criollos que serían "'...de todos aquellos qe. no tengan tierras propias de cuya clase existe en la Provincia considerable porción que sirven de notable perjuicio a los demas vecinos...". Esta clase del gentío sin tierra abundaba en los partidos de Campo Grande, Yvytymí, Ajos, Mandihó y Espinillo; además se agregarían los arrendatarios demasiado aglomerados de S. Joaquín, S. Estanislao, Yutý, Caazapá, Villarrica y Curuguatý (A. Cab., 3—XI—1796). Este plan colonizador no se realizó; los pequeños pobladores no estaban dispuestos a ocupar la peligrosa zona norteña. El gobernador Ribera trató de renovar "pas paces" con los Mbayáes y varios caciques, entre ellos Josef Domador con la fama de "oráculo de su nación"; lo visitaron en Yaguarón (H—165; nº 1). El nuevo reglamento para los oficiales de la comandancia de Villa Real en 1797 determinaba en el árticulo 1º: restablecer la paz con los Mbayáes; permitir a los caciques solos la entrada libre a la Villa; tratarlos amistosamente y persuadirlos a visitar al gobernador (H — 172; nº 3). El comandante José Espínola rechazaba tal táctica de "paces" con los caciques; mencionaba como ejemplo a los Apacachodegodegis de los campos de Taguililelo, quienes supuestamente poseían caballos y ganado robados en las mismas tierras villarealeñas (H—365; f. 132). Repitiéndose siempre las entradas de las cuadrillas mbayáes norteñas al sur del R. Apa, el gobernador pidió al virrey la conformidad para perseguir a "los indios bárbaros de Portugueses..." (H—188; nº 1). El comandante Espínola organizó en 1797 la nueva expedición ya de acuerdo al plan de "des—ecuestrar y marginar a los Mbayáes"; entre el R. Apa y el R. Blanco encontrábanse los Mbayáes con "... sus poblaciones bien fundamentadas, con sus corrales en sus propias tolderias, y sus puestos de estancias, con chacarerias..." (H—164; nº 4; f. 68); Espínola pretendió "apoderarse de familias" y caballos, lo que significaba una persecución despiadada hasta las orillas del R. Miranda. El rigor de esta expedición punitiva circunstanció la total mudanza de los "Uuatedéos, Ejuévos "y aliados Chanés hacia el presidio Miranda bajo la protección lusa. Los Mbayáes sufrieron un profundo impacto, quedaron psicológicamente desmoralizados

y con profundas consecuencias socioculturales, llevando a dichas parcialidades al pleno ocaso.

El gobernador Ribera trato de cortar la comunicación entre los Apacachodegodis y los Portugueses en la zona del R. Apa (H—180; f. 52), ordenando al comandante de S. Carlos las recorridas ribereñas y la estrecha vigilancia de los movimientos mbayáes y portugueses; los pasos del R. Apa fueron reforzados; cuando los caciques pedían "pasaporte con oficio" para visitar al gobernador en Asunción, viajaban en canoas de los soldados (H—365; f. 156). Después de la expedición de Ribera contra el fuerte Coimbra, el comandante portugués Franco Rodrígues atacó el fuerte S. José en el curso medio del R. Apa, participando centenares de los Mbayáes para de esta manera cumplir con su inolvidable "venganza"; la puerta de entrada para las cuadrillas mbayáes asaltantes quedaba la zona entre el R. Apa y el R. Blanco (H—172; nº 3). Los Apacachodegodegis se abstenían de atacar las poblaciones villarealeñas, pero aún seguían explotando las chacras de sus Niyololas y haciendo pequeñas entradas en busca de los cautivos Monteses; ocasionalmente robaban las caravanas yerbateras y las pulperías por el camino que llevaba a los yerbales. Su asiento más estable hallábase en Laguna, a 12 leguas al norte de Villa Real, siéndoles prohibido pasar el R. Aquidabán sin previa autorización; se les agregó luego el cacicato de José Antonio Moaniguene, refugiado de la zona de Coimbra por haber rechazado la condición de "hombre pedestre, sin caballo" (H—366; f. 294). Debido al desplazamiento masivo de los Eyibegodegis y Lichagotegodis, los Caduveos Orientales quedaban dueños de la zona ribereña entre el R. Blanco y el R. Nabileque. Estas luchas provocaron también una disminución del potencial sociodemográfico de los Mbayáes; hacia los fines del siglo XVIII habría unos 2000 étnicamente puros Mbayáes (Azara—G., p. 373). Las nuevas aldeas mbayáes que se asentaron en el territorio portugués, tenían que readaptarse a las nuevas condiciones subsistenciales a base de una economía productiva, lo que era posible — en su primera fase de transición—, por disponer aún de algunos "niyolola" arrimados y los "nibotagi" integrados. El asiento mbayá en cercanías de Coimbra contaba en 1802 con

2000 almas, de estas sólo una decima parte de puro orígen étnico eyiguayegi; el resto componíase de 500 Chamacocos cautivos, 500 Niyolola—Chanés y 800 mestizos interétnicos (Colini, p. 282).

Los Caduveos chaqueños mantenían amistosas relaciones con la comandancia de Borbón, pero los orientales, si bien visitaban "el chaco", no desaprovechaban oportunidades para cometer algunos asaltos—robos en las tierras villarealeñas o acercarse a Coimbra a fin de obtener algunas armas de fuego mediante el trueque; siempre sabían, empero, evadirse de las consecuencias de las expediciones punitivas, a veces inculpando a otras parcialidades mbayáes. Los Caduveos asentaban sus campamentos directamente en las tierras de sus vasallos Niyololas y practicando, por ende, el derecho riguroso y exigente de "oquilidi"; el servicio de los Chanés en las comunidades caduveas era por esto más permanente y variado; los "icatinedi—comunes" adoptaron intensivamente algunos elementos culturales chanés, integrándolos en su pauta económico—productiva; esto no obstante, los Caduveos no cambiaron su orgullosa postura frente a los Niyololas. Cerca de Borbón hallábase asentado también un grupo de los Tereno—Chanés, hábiles delatores de los robos caduveos; empero, con su vanidad de "oquilidi", ellos rechazaban las acusaciones de los "cuenteros guanás", manifestando abiertamente su desprecio socio—étnico. Después de la expedición de José Espínola en 1797 hasta el R. Miranda, algunos grupos cacicales de los Caduveos orientales también asentáronse en las nuevas aldeas mattogrossenses; esta circunstancia fue aprovechada por las autoridades de Coimbra; enviaban a caciques caduveos "...muy bien vestidos á lo militar..." y con escopetas o sables entre los Mbayáes y Chanés chaqueños a fin de persuadirlos a pasar a las tierras portuguesas y recibir "auxilio y buen trato" (H—362; nº 1). Por su parte, el comandante de Borbón trataba "la paz" con los Caduveos orientales a fin de hacer volver a los trasmudados a Coimbra; envió para tal fin al cacique Luís Zavala, pero los "Guayakiles — Potureros" le cerraron el paso, obligándolo a volver (ib., f. 23). El control sobre la movilidad de los Caduveos de ambas orillas del R. Paraguay fue difícil; se desplazaban contínuamente por ca-

za, por algarrobo chaqueño, por "mbocayá" oriental, por visitas intercacicales o por la necesidad de "agarrar algunos caballos"; el rol del cacique principal de la parcialidad quedaba sujeto a los intereses inmediatos de cada cacicato componente; los nuevos caciques —líderes buscaban sus secuaces, incitándolos con nuevas arrengas; tal era la conducta del cacique Nalepenigi "...el que pervierte a todos, los que le siguen y capas de pervertir a toda la nacion" (ib.; f. 23); los Mbayáes nunca olvidaron los masacres de los años 1796 y 1787: "...a estos Indios no se les holvidan las muertes pasadas se les ysieron a sus parientes que en sus beberages tengo notisia que siempre las traían a colasion..." (ib., f. 28); el tácito deseo de una venganza siempre quedó vivo, si bien sólo robando caballos a los criollos, vendiéndolos en Coimbra y volviendo con "sables—trofeos". El libre desplazamiento de los Caduveos de la orilla chaqueña a la oriental y viceversa fue indirectamente fomentada por los intereses muchas veces opuestos de las comandancias de Borbón y de Apá; las regalías siempre acompañaban tales "idas y vueltas". Por otra parte, los Mbayáes ya comenzaron a experimentar la escasez del caballar; en esta última lucha para abastecerse de caballos para su propio uso y no solamente para el trueque ventajoso en Coimbra, los grupos cacicales fragmentábanse para formar "sus partidas" adoptando la táctica de cacerías colectivas. El grupo caduveo asentado en cercanías del Fuerte Borbón manteníase fiel a la comandancia por razones simples de una convivencia utilitaria: libertad de movimientos, tabaco, ponchos y caña como regalías; no faltaban los caciques visitantes, así que siempre abundaban los Caduveos en la zona olimpeña. Los Mbayáes, empero, rechazaban con insistencia cualquier trabajo en el fuerte, negando hasta el servicio de sus "nibotagi—siervos", debiendo la comandancia recurrir a la soldatesca o a los peones criollos. El comandante Miers de Borbón defendía la muy extendida práctica de "compadrazgo": "...como parte mui esencial y Ley imbiolable entre ellos para no quebrantar la pas y amistad..." (H—363; f. 412). Es innegable que comenzó el proceso del mestizamiento y el consiguiente "padrinazgo" ecalai de los hijos mestizos mbayá —ecalai; al mismo proceso estaban sujetas algunas parcialidades demográficamente disminuidas que se asenta-

ron en Coimbra, Miranda o Albuquerque. Ningún Caduveo de la clase de "aginaga" aceptaba el mestizamiento biológico con los Ecalai; los niños así nacidos fueron muertos, conservándose a veces solamente las niñas; las mujeres de esta clase social de los "eliodi—distinguidos" gozaban de la libertad sexual, pero no tenían derecho de conservar hijos nacidos de tales uniones. Esto no obstante, los "icatinedi—comunes" eran más libres en este sentido, especialmente en la fase transicional de las pautas socioculturales; el antiguo rito de "mellizos sociales" volvióse actual; antes, el cacique de la clase "aginaga" volvíase — al nacerle un hijo—, el padre social de un recién nacido de la clase "icatinedi"; el comandante Ecalai de Borbón desempeñaba este mismo rol respecto a los hijos mestizos nacidos en "Borbón", una manera de la real convivencia sociopolítica de los "borboneses — caduveos". Cuando el comandante de Borbón fue acusado de violar a la hija de un cacique— "aginaga", los Caduveos no hesitaron a vengar la deshonra social (H — 363; f. 313); la libertad de un "icatinedi" mbayá no podía medirse con el honor de un "aginaga" eyiguayegi.

Los Caduveos aliáronse con los "Uatades", quienes ocupaban las tierras de la actual Bahia Negra; el comandante de Borbón tuvo que hacer una expedición al norte, obligando a los Uatádes a transmigrar y asentarse en Albuquerque. Los Caduveos, descontentos, atacaron Borbón, desamparando por un tiempo el fuerte la guarnición (H—216; f. 159), ésta temerosa por las posibles represalias de los "aginaga" caduveos, quienes seguían negando a mujeres de su clase a la soldatesca. Al restablecerse la guarnición, el cacique Calapá entró nuevamente en relaciones amistosas; las disputas entre los Caduveos orientales y los Eyibegodis de los campos de Coimbra convirtiéronse en reales escaramuzas interparciales, saliendo de este enfrentamiento el cacique Calapá desprestigiado y avergonzado (H—223; fl.). El principal motivo de la mencionada disputa era el derecho "sobre los niyololas" y, por ende, sobre las dádivas del chacareo y de la manufactura chanés. Calapá y otros caciques secuaces proclamaron a los "Guanás" como "revolucionarios" —palabra aprendida por el proclama de la independencia paraguaya—, y, a sabiendas del

comandante de Borbón, decidieron a "...contener y retirar á las nasiones Guanás, qe. aun se mantenian en los exitos de Villa Real, y seguían con sus hostilidades á fin de qe. se fixara una tranquilidad..." (H—363; f. 481). Al mismo tiempo, los "Calapás" declaráronse leales a la comandancia de Borbón, previniéndose de los posibles asaltos—venganzas del cacique Pichai de la parcialidad de los Echibeos.

En el área oriental, los Mbayáes seguían luchando por su permanencia en "los campos de avestruces", pero no faltaban violencias; el grupo apacachodegodis asentado en cercanías de Villa Real incurría en el robo del ganado, entrando ocasionalmente en las tierras de la misma comandancia de Ycuamandiyú, y en tropillas también atacaba y robaba las caravanas yerbateras y pulperías; reaccionando los criollos, masacraron una tropilla mbayá en Cangatá (Rengger, p. 335). Los Apacachodegodis aquidabeños intensificaron sus "visitas en cuadrillas" por toda la zona, provocando la despoblación de unas 30 estancias y dejando casi desiertas las riberas del R. Aquidabán (H — 223; nº 1). La fundación de la colonia parda en Tevego no llevó al éxito deseado; los mismos Mbayáes la asaltaron en 1819; un Caduveo trajo a Borbón a una mujer parda con hijita, robada en Tevego y pidió por su rescate 2 1/2 varas de bayeta rosada, 1 hacha, 1 sable, sartas de abalorios y 15 pesos de plata (H—363; f. 497).

El comandante Ibañez pedía al Dr. Francia contínuos "socorros" para Villa Real a fin de contener las tropillas mbayáes. La política indigenista de Francia se basaba en el principio de integración poblacional y nacional, pero las inquietudes indios debían ser aniquiladas; reprochaba a los habitantes de Concepción su falta de una iniciativa ofensiva contra los Mbayáes, "...según todo esto los de la Villa por ineptitud y floxedad no seran gente para defenderse de los Indios con sus propios hogares y territorios..." (H—224; nº 5). El comandante Ibañez emprendió una expedición punitiva en 1815 desde el R. Aquidabán hasta Nominguena y el paso del Arroyo Loboná en la ribera norteña del R. Apa, por donde entraban los Mbayáes para invadir los campos ypanenses; en dicha expedición participaron unos 40 Chavaraná—Chanés, asentados en Lima sobre el R. Jejuí (H — 224; nº

12); la expedición fue esencialmente una "rastreada" de las tolderías mbayáes, cautiverio y la posesión del ganado, éste repartido entre los soldados participantes. El Dr. Francia ordenó la organización de una línea defensiva de Aquidabanigi, donde había muchos pasos que facilitaban a los Mbayáes la entrada a los campos poblados y siempre "prometedores", pues en Coimbra trocaban un caballo por un fusil; las armas de fuego atraían ahora a los Mbayáes como en la época del empuje incursionista la punta de hierro para sus lanzas. Se establecieron los piquetes en Paso Catalán, Paso Platero — a 4 leguas de Concepción—, Paso Horqueta, Paso Patria, Ftín. Agaguigo, Paso Barreto, Paso Cueto, Paso Nominiguiniguigo, Paso Bustos y Paso Maldonado (H— 361; nº 1, f. 3). Rengger acotó: "...es verdad que el día de hoy se trata á estos selvages como á bestias feroces, se les hace una guerra de muerte, y los matan con crueldad, muéstrense amigos ó enemigos...", y los Mbayáes cautivos, enviados a Asunción, fueron con frecuencia fusilados.

Frente a esta nueva ofensiva regional anti—mbayá, desintegrándose los Apacachodegodis, dueños de los campos de Agaguigo, los Caduveos, aún sintiéndose dueños altoparaguenses, decidieron renovar "paces" con el Dr. Francia. El cacique principal Calapamí—Nagolati—Leopoldo presentóse con otros seis caciques —secuaces: Etoye, Quilaba, Nimagaleguen, Nichateda, Nalepenigi y Luís Závala, quienes eran a la vez los "oquilidi — señores" de los "Caoncones" (Kinikinaos) —Chanés. El pacto de paz, 17—IX—1821, contenía las siguientes obligaciones: vivir en relaciones pacíficas, sin derecho a las tropillas asaltantes; en el caso de algunas desavenencias interparciales, Calapá debería recurrir a la mediación de los comandantes; entregar 30 armas de fuego que tenían en su poder contra una pequeña gratificación y comprometerse a no adquirir nuevas; Calapamí pudiera pasar a la orilla oriental y asentarse con su gente en los terrenos comarcanos asignados por el comandante de Villa Real; prestar ayuda a los Paraguayos si atacaran los Portugueses, participando con "lanzas, flechas y macanas"; libre comercio con Villa Real, siempre, empero, con previo aviso a la guardia; mantener pacíficas relaciones con otras tribus, especialmente con los

Guaná—Chanés de la Laguna que se hallaban bajo la protección del gobierno; notificar a los comandantes sobre caciques rebeldes o espías mattogrossenses (H —363; f. 499). Los Caduveos prometieron cumplir con lo pactado, pero pronto surgieron las desavenencias intercacicales y también ciertas tensiones con las comandancias de Borbón y Villa Real; los Mbayáes rechazaron la entrega de armas de fuego y la limitación a "lanza, flecha y macana"; un tal desarme significaría el mismo desprestigio sociopolítico frente a otras parcialidades eyiguayegis. Calapá quiso asentarse con su gente en los abundantes campos de Amaguija entre los ríos Apa y Blanco. pero la oposición de la comandancia frustró su tentativa. Tampoco podían los Mbayáes aceptar la obligación de "amistad" con otras tribus; ellos seguían acosando a los Mbyá Monteses; salían del R. Nabileque, pasaban por los campos de Pedra de Cal, costeaban la Serra de Dourados y alcanzaban el R. Igatemí, donde se hallaban entónces asentados los Apapocúva—Guaraníes (Taunay —XII; p. 117); y aún más facil les resultaba la entrada por los campos apa—enses y alcanzar las tierras de los Pañ—Guaraníes; y en el Chaco, los Chamacocos seguían los cautivos preferidos.

Repitiéndose asaltos—robos mbayáes y el ventajoso trueque en Coimbra, el Dr. Francia decidióse por la política de despoblación y la misma des—etnización de los Mbayáes. En 1825 fueron enviados 400 soldados a 60 leguas al nordeste de Concepción para aniquilar—quemar todos los "mbocayales" en la zona —parajes periódicos de los Eyiguayegis tan identificados con el "caballo" como con el "namogoligi —palmar". Los cautivos Mbayáes fueron deslocalizados: "...al mismo tiempo que hizo transportar parte á capital, parte á las misiones, un número considerable de familias Mbayás, que de ótros años antes se habían establecido cerca de aquella ciudad. El Dictador por este medio quería fijar a estos indios en el país, y hacer de modo que, cruzándose las castas, se confundiesen al cabo con los blancos..." (Rengger, p. 358). Las tierras de Ypané, Jejuí y Apa se "acriollaron" definitivamente, comenzando las primeras aldeas caduveos—mbayáes recién desde el Pan de Azúcar al norte. En su ultimatum al Consul Antonio M. Corrêa da Cámara, el Dr. Francia, exigien-

do la indemnización por "robos, daños y perjuicios" en los establecimientos norteños del Paraguay, describió la realidad de la política brasileña con los Mbayáes a su servicio: "... auxiliando para esto á los Indios bárbaros Mbayá con Armas, con toda clase de Municiones, y con Soldados fusileros blancos y negros... para de este modo tomar comodamente la mayor parte ó casi toda la inmensidad de ganados robados de toda especie, sin hacer cuenta de otros despojos de Casas saqueadas con muertes de sus dueños, con cuya barbarie han dexado arrimada y desolada nuestra Villa de Concepción..." (An It — IV; p. 126). Con el ganado así adquirido estableciánse las nuevas haciendas mattogrossenses, contando los Mbayáes siempre con su seguro refugio si perseguidos en las tierras paraguayas.

La Directora de Cuyabá del año 1848 — con el censo poblacional—, indica apenas unos 130 Guatiedéos (Guetiadegodis) en Albuquerque y unos 500 almas de los Beaguéos (Eyibegodis) y Cotoqueos (Gotocodegodis), manteniéndose libres e independientes unos 850 Caduveos. El ocaso mbayá fue abierto; socialmente predominaban los "icatinedi — comunes", siempre más dados al mestizamiento con los blancos; los de la clase de "aginaga" trataban de conservar su pauta social, pero debilitados numéricamente y disminuidos psicológicamente por el cambio ideológico adaptábanse con dificultad a las nuevas circunstancias sin la "cultura ecuestre agresiva"; les quedaba el caballo, pero no el caballar, el "natopenigi—fusil", pero sin rigurosidad del rito iniciático guerrero, y los "nibotagi" del servicio, pero mestizados y actuando coom un elemento disgregador en la estructura socioeconómica. Las esporádicas invasiones de las tropillas mbayáes al otro lado del R. Apa ya eran motivadas por pequeños intereses de los grupos cacicales o incentivadas por la "amistad" luso—mbayá. Cuando la Villa de Concepción comenzó a explotar la sal en la ribera sureña del R. Aquidabán, el gentío criollo seguía temiendo el peligro de las tropillas mbayáes (H—367; f. 649). En 1850, el cacique Quedanigi de los parciales Eyibeós cruzó el R. Apa, cometiendo un considerable robo del ganado en las tierras concepcioneras. Cuando Brasil estableció una guarnición en Pan de Azúcar — en la zona disputada del R.

Blanco—, el comandante de Concepción recibió la orden de desalojar la guarnición; los Caduveos se mantuvieron en expectativa, no importándoles la matanza de los milicianos. Empero, ya entre ellos los "icatinedi" comenzaron a proclamarse "líderes" en busca del título de prestigio de "capitán" bajo la protección de cualquier comandante, "ecalai o epolutu"; tales nuevos "capitanes" de la clase de comunes fueron burlados por los tradicionales "aginaga", pero éstos ya perdían su real prestigio con antiguas prerogativas. En 1852, muchas estancias en la zona del R. Apa fueron nuevamente amenazadas por las tropillas mbayáes, debiendo erigirse un nuevo fuerte en Itaquí (H —368; f. 759). Carlos Antonio López fortaleció los fuertes "de la frontera altoparaguayense", fomentado el reestablecimiento de estancias estatales y particulares en la zona entre el R. Apa y el R. Aquidabán (Semanario, 25—V—1854). Esto no obstante, los guerreros mbayáes, entónces llamados "soldados selvajes", seguían participando de las rondas brasileñas que policiaban el R. Apa (ib., 24 —VI—1854). El departamento de S. Salvador, con buen terreno pastoril y agrícola, seguía esencialmente poblado por estancias estatales que formaban como un cordón militar contra los asaltos mbayáes (Du Graty, p. 159).

Hacia los mediados del siglo XIX, los Caduveos con asientos chaqueños ya no eran absolutos dominadores de la orilla; los Chamacocos iniciaron su cauto acercamiento al R. Paraguay y también los Angaités y Sanapanás de filiación maskoy iban en pos de las tierras antes ocupadas por los Layana—Chanés. El Caduveo, "caddiot", seguía infundiendo temor a dichas tribus en pleno movimiento desplazatorio hacia el R. Paraguay, pero ya se entablaban las escaramuzas, rompiéndose la antigua práctica de huida y marginación. En la guerra del "70", los Caduveos prestaban su servicio a los Brasileños; la campaña mattogrossense de los Paraguayos en 1864, fluvial bajo el mando de V. Barrios y terrestre con I. Resquín, pasaba por las tierras tradicionalmente recorridas por los Mbayáes. Los Brasileños armaron a los Caduveos para que penetraran por el R. Apa a fin de hostigar los pequeños establecimientos paraguayos; y los Caduveos regresaban siempre con su botín, incluyendo la gran cantidad "...de sables que en la actualidad

todavía llevan constantemente colgados á la cintura, por medio de un cinturón...", según el explorador Cominges (ib., p. 238). En las operaciones brasileñas de reconquista de Mioac, Apa y Machora, los Mbayáes actuaban como vanguardia de baqueanos (Taunay—Ret., p. 148). En Pan de Azúcar, los Caduveos se declararon "amigos" de los Brasileños, queriendo luchar contra los Paraguayos para vengar "las muertes de los suyos" en sus antiguas tierras del R. Apa (D—Eu, p. 84); un regimiento paraguayo sorprendió las tropillas caduveo—mbayáes entre los fortínes Estrella y S. Carlos (ib., p. 289). El cacique Lixagate luchó al lado de los brasileños en Coimbra y cayó en el combate; su hermano, el cacique Nauvilla destruyó y quemó la Villa de S. Salvador, arreando el ganado y cautivando varias mujeres criollas y mulatas (Taunay—Ret., p. 117). El Brasil "...ha estrechado mucho sus relaciones con los indios mbayás, quienes atraidos por regalos que reciben de las autoridades del Imperio, hacen constantes viajes á las plazas de Corumbá, Coimbra y Albuquerque, donde combalachan sus chucherías, por pólvora, telas, cuchillos y otras cosas, y donde se les engaña y se les atrae, dándoles fusiles antiguos, uniformes de desecho y diplomas de oficiales del ejercito imperial..." (Cominges, p. 56). Y con toda arrogancia, los Caduveos bajaban en busca de nuevos cautivos chaqueños, especialmente de los ribereños Sanapanás, Kashikihás, Angaités y Chamacocos, apareciendo en canoas y con "sables", moviéndose entre Bahia Negra, Olimpo e Itapucúguasú. En octubre del año 1870, el gobierno paraguayo —con anuencia brasileña—, envió una expedición bajo el mando del Sgro. My. S. Céspedes hasta S. Salvador; batieron una tropilla de los Caduveos, encontrada de paso; se trató de recuperar las mujeres que quedaban cautivas, pero muchas de estas fueron cedidas por los Mbayáes a los Guaná—Chanés que vivían entónces errantes a la altura del Fuerte Olimpo, al parecer de la parcialidad de los Terenos (Decoud, p. 320). Cuando Guido Boggiani visitó a los Caduveos, éstos hallábanse ya marginados a su habitat del R. Nabileque en la orilla oriental del R. Paraguay.

2. Los canoeros (Evuevi —Payaguáes). Su etnocéntrico dominio fluvial y su adaptación a una comunidad local ribereña.

Entre el famoso cacique—líder Cuatí de los Sarigué —Payaguáes, temido a causa de su astuta planificación de asaltos botineros por los mismos Mbayáes, y el cacique—sargento Caballero de la comunidad chacariteña, quien participó en la gran guerra paraguaya del "70", mediaban 120 años con el implícito cambio de las condiciones externo—ambientales a las cuales tenían que adaptarse los canoeros Evuevis. Entre la violencia económico—adquisisitiva de los canoeros —piratas en los siglos XVI, XVII y XVIII y la pacífica convivencia encubierta del siglo XIX, basada en truegue—venta, mediaba todo un proceso del acomodo sobrevivencial de un grupo tribal, cuyo disminuido potencial demográfico ya no permitía la vivencia según las tradicionales pautas sociotribales. Entre la conciente comunidad de los dueños de canoas monóxilas, con plena libertad de movilidad fluvial, y el estrecho individualismo de los grupos domésticos en los asientos ribereños de Asunción mediaba la transvaloración del patrón sociocultural. La jactancia etnocéntrica de la "payaguá—idad" de la época colonial pasó en el siglo XIX al status socioracial de "indio payaguá", el último repliegue de una comunidad falta ya de suficiente integración psicocultural. Era el resultado de la convivencia —hostil o pacífica—, payaguá — hispana, combatiendo los criollos la violencia canoera y los indígenas buscando sus ventajas siempre inmediatas y presenciales, nunca socioeconómicamente estructuradas. Los contactos payaguá — criollos no se caracterizaban por una imposición envolvente mediante la colonización u ocupación de tierras, sino por los periódicos enfrentamientos con intereses económicos, situación ésta que volvía al grupo indígena socioculturalmente dependiente del mismo desarrollo de la sociedad criolla.

A fines del siglo XVII y en los comienzos del siglo XVIII, los Payaguáes dominaban el R. Paraguay; sus flotillas guerreras de 20 o más canoas, su convoy de canoas con mercancias para el trueque en Asunción o sus simples canoas pesqueras movíanse con plena libertad y seguridad por el curso del R.

Paraguay. El Alto Paraguay siempre atraía a los Evuevis: aprovechaban la recolección de arroz silvestre, trocaban objetos de metal adquiridos en Asunción por las manufacturas altoparaguayenses y disputaban el "derecho sobre el río" con los Guasarapos—Guachíes. Al iniciarse en el siglo XVIII la explotación portuguesa de las minas mattogrossenses, los Payaguáes, en la confluencia de los ríos Tacuarí y Paraguay, hábilmente aprovechaban las nuevas ventajas del botín. La ocupación de las tierras entre el R. Jejuí y el R. Mboteteý por los Mbayáes y luego sus incursiones a los establecimientos criollos sureños favorecían a los Payaguáes por cuanto los canoeros tenían libre también toda la ribera hasta el R. Manduvirá. Contando con la tolerancia de los ecuestres Mbayáes, los Evuevis dominaban también los afluentes del R. Paraguay, aprovechando para sus fines la época de grandes crecientes; las canoas payaguáes se desplazaban por el R. Apa hasta el arrecífe de Ayayiyaga; los ríos Aquidabán, Ypané, Jejuí y Manduvirá servían de verdaderas vías fluviales, por donde entraba la flotilla evuevi, asaltando el transporte yerbatero que venía de los yerbales de Caremá, cautivando, matando y quemando yerba y embarcaciones. Desde la mitad del siglo XVII, los canoeros obligaron a los criollos de prescindir del transporte fluvial de yerba y recurrir al transporte terrestre a mulas vía Asunción — Ajos—Caremá. Frente a esta presencia guerrillera contínua de los Payaguáes resultaron ineficaces los bandos gubernamentales de "guerra defensiva", fracasando las expediciones punitivas, mientras los indígenas gozaban de la libre movilidad fluvial. El curso inferior del R. Paraguay, desde la confluencia del R. Pilcomayo hasta Corrientes, era menos favorecedor para los móviles desplazamientos de asientos agaces—payaguáes, pues la ribera chaqueña fue desde el comienzo del siglo XVIII dominada por los chaqueños ecuestres Mocovíes, Abipones y Tobas; si bien los Payaguáes en esta zona no podían imponer su exclusividad del dominio fluvial, realizaban, no obstante, asaltos provechosos a las embarcaciones criollas y jesuíticas, amenazando siempre la seguridad del tráfico fluvial. La zona entre el R. Manduvirá y Asunción constituía para los Payaguáes el centro vital de sus intereses: o atacaban o comerciaban, pero siempre quedó el gran "mercado—trueque" de los canoeros—piratas.

El "Paru—eyák", el R. Paraguay, era su plena vivencia, la base de su ethos tribal y la seguridad de una sobrevivencia, el factor psicológico importante para mantener el optimismo existencial de las pequeñas comunidades culturalmente sólo usufructuarias de lo que la naturaleza y el ambiente periférico les ofrecen; la tormenta, "pekinéte", constituía el motivo de una zozobra sobrenatural, pero no faltaba la confianza en el conjuro, gesticulando los hombres evuevis con tizones en la mano como para "embestir" y "alejar" el peligro potencial para los canoeros (Azara—G., p. 359). La "tierra" era para los Payaguáes en realidad una "isla", "nahíku": "...las islas de los grandes ríos son los lugares donde hacen sus canoas y también donde viven. En ellos, y en los recodos de los ríos, bajo los árboles que se ven, se ocultan a veces los bárbaros para salir y asaltar de improviso..." (Jolis, p. 290). Los asaltos canoeros no siempre dirigíanse a asientos o embarcaciones criollas, sino también a los mismos cazadores chaqueños, atrayéndolos a las emboscadas ribereñas imitando las voces de animales. La violencia implicaba también una jactanciosa amenaza: flechas y piedras se descargaban sobre las embarcaciones criollas, cuando éstas inaccesibles para el abordaje payaguá. Y las islas eran asimismo el lugar de entierros; estos cementerios "isleños", mencionados por la tradición aún por Rengger (P. 141) y Du Graty, fueron por los Payaguáes identificados con "iglesias cristianas", con "tupâ'og". En las sepulturas no faltaban las vasijas con tres perforaciones intencionales para que el alma del muerto tenga "sol, viento y comodidad", para otear y vigilar "lo que pasa afuera y adentro" (Sánchez Labrador—II, p. 93). El alma del canoero muerto seguía con su rol de "vigía fluvial". Rengger menciona la isla de S. Francisco — cementerio a 4 leguas al norte de Asunción—, Sánchez Labrador el cementerio en la desembocadura del Arroyo Ypequá, barranca cercana al presidio Arecutacuá, correspondiendo a "Payaguá tupâ'og" mencionada por Du Graty (p. 61).

Los documentos de la época entre los gobiernos de Rodríguez de Cota y Rafael de la Moneda ilustran en todos sus detalles el carácter de las relaciones payaguá —provinciales, trátese de asaltos o de trueques, manifestándose siempre una

violencia adquisitiva frente a una simple conducta defensiva de los criollos, especialmente en las zonas del R. Manduvirá y Asunción. Los Evuevis—Payaguáes percibieron la limitación de la reacción defensiva y los intereses económicos de los criollos y no vacilaban a explotar esta circunstancia a su favor y ventaja, mientras abiertamente despreciaban a los Guaraníes de los "táva—pueblos" coloniales, aún sirviendo éstos de remeros —timoneros en las embarcaciones criollas o jesuíticas. Su vivencia combinada a base de pesca, caza ribereña y piratería era manifiesta; y si bien dependían — en cuanto el botín ventajoso—, del nuevo ambiente cultural hispano—guaraní, los Payaguáes se sentían "seguros" en sus canoas y concientes del resultado de su astuta conducta, adoptada frente a la realidad colonial; el ethos del libre canoero —pescador—pirata adquiría facetas concientes de la "payaguá—idad". Cuando venían en son de "paz—trueque" a Asunción, los hombres se presentaban con su pintura corporal "...imitando la chupa, calzones y medios y van desnudos...", excepto su tradicional camiseta "quiyapý" (Azara—V., p. 145); de muchos calices robados —interesándoles siempre el hierro y la plata—, hacían sus labretes y pendientes auriculares (H—100; nº 6). La optimista actitud frente a la vida subsistencial de entónces inducía a los Payaguáes a la "imitación" de lo "criollo", pero con la conciente individualidad étnica evuevi, la conducta no exenta de una ridiculización autosuficiente del grupo de unos 50 hombres truequistas que se sabían protegidos por su fama de piratas asaltantes y muchas veces por la presencia de sus conoas guerreras en alguna isla cercana del R. Paraguay. El valle de Tapúa siempre atraía a los Payaguáes; cada entrada de ellos significaba un botín adecuado para el posterior rescate. Las invasiones en este valle fueron aún en el año 1669 frecuentemente combinadas con los Taquiyiqui—Mbayáes sureños, quienes entónces ya sufrieron su baja demográfica a causa de la matanza del año anterior; los Evuevis facilitaban sus canoas para llevar a los Taquiyiquis a la otra orilla, pero los asaltos fueron siempre independientes y astutamente aprovechados por los Payaguáes, quienes conocían el miedo criollo "al peligro guaycurú"; el presidio de Arecutacuá hallábase falto de una ocupación —guardia permanente (H—31; f. 32).

En los años 1697 — 1698, los Payaguáes volvieron por los valles cercanos de Tapúa, matando, robando, cautivando, amenazando luego el valle de Lambaré; las pequeños cuadrillas asaltantes no encontraban resistencia eficaz alguna; su hostigamiento guerrillero seguía impune; los milicianos de los presidios hallábanse esparcidos por las chacras, buscando su mantenimiento diario. Los bandos del gobernador Radríguez de Cota, obligando a los encomenderos a responsabilizarse por las guardias de los presidios contra el "peligro guaycurú" y el "peligro payaguá" quedaban sin efecto, evitando el Cabildo asunceño toda carga onerosa para sus intereses inmediatos (H— 42; nº 5).

En las primeras tres décadas del siglo XVIII, las circunstancias socioeconómicas provinciales — el río Paraguay mediante siempre—, favorecían los audaces planes de los canoaros payaguáes; se intensificó el tráfico de embarcaciones en el R. Paraguay inferior: la penetración de las embarcaciones de las misiones jesuíticas al Alto Paraguay en busca de una vía de comunicación directa con la Provincia de Chiquitos y la entrada—colonización mattogrossense por los Portugueses. La agresividad adquisitiva de los Payaguáes acentuóse tanto por las obvias ventajas que obtenían mediante sus flotillas asaltantes como por su conducta planificada frente a los intereses interétnicos: los Evuevis enfrentáronse con los "indios vasallos guaraníes", con los mestizos, con los criollos, con los esclavos negros de los comandantes portugueses y con el gobernador de Asunción; explotaban astutamente o amenazaban jactanciosamente para llegar a sus ventajas. En 1710, los Payaguáes mantenían sus "layogi—asientos" fijos en tres puntos estratégicos: el "layogi" norteño en la desembocadura del R. Verde—R. Payaguá, el "layogi" en la isla del R. Paraguay frente al presidio Arecutacuá, y el "layogi" sureño en la misma desembocadura del R. Pilcomayo; de esta manera disponían del libre desplazamiento canoero a la vez que contaban con la cercanía de un "mercado—rescate", constituyéndose en un peligro potencial para la "ribera criolla" y para el tráfico con embarcaciones; el bando del gobernador A. Escobar Gutiérez, ordenando el desalojo de las tolderías evuevis de "la zona ribereña", quedó sin efecto (H —76; nº 2); los criollos "cas-

tigaban" asaltos—robos por una parte, pero por otra "rescataban y trocaban". Los Payaguáes reaccionaron a la amenaza criolla; en 1709 lograron internarse a pié por la banda sureña del R. Caañabe, asaltando la estancia de Tabapý (Aguirre—II; p. 472), un acto insólito para los canoeros, pero con manifiesto deseo de imponer su "venganza" por habersele querido negar su temporal "layogi" frente a Asunción.

Los Evuevis necesitaban su plena libertad de movilidad fluvial, estrechamente coligada con la libertad de "entradas botineras", combinándose el "asalto" y el "trueque"; Escobar y Gutiérrez pretendía dejar a los Payaguáes la libertad de "pesca—canoa—trueque", pero negarles "la entrada libre a los valles", debiendo los criollos a hostigarlos en "sus guaridas ribereñas" para prevenir el cruce libre a la orilla oriental del R. Paraguay (H—76; nº 2). Con la fundación de Villeta no sólo se resguardaban los valles de Guarnipitán y Cumbarity frente a los incursionistas chaqueños ecuestres, sino que se lograba a mantener cierto control sobre el movimiento canoero entre Frontera, Villeta y "la costa río abajo". Los Payaguáes fabricaron suficiente número de "arganok—canoas" para reiniciar sus hostilidades contra las embarcaciones criollas; la incitación agresiva fue hábilmente acompañada por el rito de escarificación. Asaltaban los barcos criollos que con sus mercaderías venían remontando desde Corrientes hacia Asunción; mataban la tripulación —si los remeros fueran los Guaraníes—, se reservaban como cautivos a los criollos con fines del posterior buen rescate, se apoderaban de las mercaderías y quemaban los cascos; y no faltaban asaltos a las embarcaciones misioneras, matando los Payaguáes a los mismos jesuítas viajantes (Aguirre—II, p. 472). Tampoco los presidios, S. José del Peñon y S. Agustín de Arecutacuá, podían prevenir su "entrada" a los valles ni ejercer el control de sus movimientos. El gobernador Diego de los Reyes Balmaceda adoptó primeramente una actitud defensiva contra los canoeros, insistiendo sobre la necesidad de suficientes guardias milicianos en los presidios de S. Miguel, S. Idelfonso, S. Roque, Sra. del Rosario, S. Gerónimo de Tacumbú, Sta. Rosa y, especialmente en Arecutacuá, donde los Payaguáes coligábanse con los Mbayáes y los mismos Lenguas—Juiadgés, pues "...los

transportan en sus canoas facilitandoles con esto la brevedad de su paso, incorporados unos i otros formalisando el numeroso de su liga..." (H—89; nº 1, f. 37); empero, los Payaguáes, jugando astutamente con sus aliados chaqueños, atacaban independientemente y reservaban sus canoas solamente para su propia rápida retirada con el botín, uno de los motivos de la enemistad interétnica entre los canoeros fluviales y los ecuestres o pedestres chaqueños. La retirada de los pobladores criollos de la ribera tierra más adentro no significaba solución alguna ya que no faltaban los periódicos malones mbayáes o cochaboth. Reyes Balmaceda convocó a algunos caciques payaguáes, deseando imponerles la prohibición de "entradas libres" por razones del simple trueque, pero a la vez prometiéndoles la entrada bajo la vigilancia y con derecho a "rescate" directamente a Asunción (H—98; nº 1, f. 24). La medida adoptada carecía de toda visión realista; pues, para venir a "rescatar—trocar", los Payaguáes necesitaban adquirir —pacífica u hostilmente—, las mercancías, intensificándose los asaltos a las embarcaciones. El gobernador recurrió luego a un drástico castigo de los Payaguáes, atacando duramente el "layogi" ubicado en las cercanías del presidio S. Idelfonso (18—II—1717). En el juicio de residencia levantado a Reyes Balmaceda fustigóse esta acción ofensiva, exagerándose la importancia de la "matanza—masacre" de los Payaguáes ya que en la política criolla manifestáronse los primeros brotes de los intereses comuneros: "...había matado mil personas de indios accion la mas sensible por estar amparados bajo el Real nombre..." (H—118; nº 5). La criticada acción del gobernador planteaba luego "el juicio" sobre la "guerra defensiva" contra los indios —legalmente permitida—, y la "guerra ofensiva", sujeta — teóricamente—, a la aprobación Real. La mencionada expedición punitiva solamente castigó un "layogi" evuevi y ya unos 4 años después, los Payaguáes recomenzaron con sus hostilidades tanto en el sur como en el Alto Paraguay. Más peligrosa fue la proposición de Reyes Balmaceda para romper la inseguridad del tráfico fluvial mediante un traslado masivo de los Payaguáes a las Misiones jesuíticas, lo que significaría una definitiva sujeción y desculturación, por cuanto los Evuevis debieran de abandonar su

pauta tradicional de canoeros—pescadores y convertirse en "cultivadores reducidos". Algunos Payaguáes cautivos fueron efectivamente enviados a las Misiones del Uruguay como consta en los oficiales censos misioneros (Susnik — IC —III, p. 98). Tal castigo, basado en una intencional desculturación canoera, fue luego aplicado por el mismo Carlos Antonio López a un grupo payaguá rebelde. La Real Cédula del 1721 —esencialmente basada en los informes de Reyes Balmaceda sobre "los estragos cometidos por los Payaguáes", permitió una "guerra formal" a los canoeros, mediando previos ensayos de "pacificación por amistad" (H—43; nº 8). El mismo Antequera y Castro, no obstante sus preocupaciones comuneras, tuvo que ordenar una "recorrida del río" punitiva contra el "peligro payaguá" fluvial y de entrada a los valles ribereños; la táctica evuevi de replegarse vigilantes "camalotando" sus canoas, volvió ineficaz dicha expedición (H—100; nº 2). Y también el P. Diego de Hase, S.I., tuvo que reconocer en 1721 que los Payaguáes eran "irreductibles" —según las experiencias con los enviados—castigados a las misiones y de los otros temporalmente recogidos en el colegio de Asunción (H—97; nº 10).

Ni por fuerza, ni con atracción mediante ventajas y ni con "amistad—trueque" pudo romperse el ethos de los canoeros y su estrecha observancia de sus propias pautas culturales. Hasta el gobierno de M. Barúa seguía impune el abordaje payaguá de las embarcaciones criollas y jesuíticas, desde el R. Manduvirá hasta la confluencia Paraguay —Paraná, donde los Payaguáes coligábanse ocasionalmente con los Yaaukanigas—Abipones, participando de la piratería fluvial hasta Sta. Fe (Aguirre—II, p. 507). Las Actas del Cabildo de Asunción y de Corrientes atestiguan las inquietudes durante los años 1710 — 1730, mencionando "las muertes" de los remeros guaraníes y criollos (H—118; nº 10), si bien con periódicos recesos intermitentes, cuando los Payaguáes trabajaban en los bosques con árboles "timbó", proveyéndose de nuevas canoas monóxilas y de suficientes "lanzas—remos", empleándolas en la primera época de nuevas crecientes del río con el abundante camalotaje. Esta movilidad de canoeros desde el Alto Paraguay hasta el Litoral paranaense implicaba una or-

ganización socioguerrera. Los Payaguáes nunca desarrollaron "clases sociales" a manera de los Chaqueños ecuestres; no experimentaron el impacto de "bienes acumulados" ni el problema de "tenencia y posesión" de los mismos. Los Payaguáes no se ocupaban del "caballar—ganado"; los cautivos fueron "objeto de trueque" o tolerados por un tiempo dentro de su comunidad; la "carne de vaca" era para ellos "la comida del gentío de la tierra" que no sabe vivir como "canoeros —pescadores". El botín de asaltos era una mercancia adquirida, destinada al trueque inmediato; adquirir algo violentamente identificábase con el "trocar pacíficamente"; los Payaguáes sabían resistirse a la atracción del nuevo ambiente cultural, explotarlo, pero no integrar nuevos elementos culturales que desequilibraran su propia conducta sociocultural. No poseemos datos directos de cómo se imponía el control social entre los Payaguáes respecto a la relación del gentío con el ambiente criollo; Azara y Aguirre destacan que en el siglo XVIII, los Evuevis "no han cambiado" desde la época de la conquista, resistiéndose al caballo y a las costumbres nuevas (Azara—G., p. 365); por mucho tiempo predominaba la pauta de "pacú, prohibición de carne de vaca, tabú del consumo de yerba, canoa, cementerio—isla" —la máxima expresión de la "payaguá—idad". El control social se basaba esencialmente en "la opinión pública", un equivalente moderno para la pauta primitiva de seguir "lo habitual", "lo normal", "lo conocido" y rechazar todo "lo nuevo — anormal". El prestigio social dentro del grupo tribal apoyábase en el concepto de "chigúta", hombre social que pasó por el rito de escarificación iniciática, que participaba de "la fiesta de puños" interparcial, que llevaba el "copete" de canoero—guerrero, que tenía su "arganok—canoa" y su "ago —canoa—vivienda", que fumaba de la gran pipa comunal y que era un verdadera "imaca — compañero", — base de la cohesión social evuevi. Un trato amistoso con los criollos, manifestado por un individuo payaguá fuera del ambiente grupal, constituía una verdadera "ofensa" y el hombre sería públicamente apaleado por su propia gente (Aguirre—II; p. 408), perdiendo su prestigio social y condenado de volverse un "esclavo" provincial. La cohesión social evueví se manifestaba también en las flotillas de canoas, tratárase del convoy de canoeros—guerreros o de canoeros

—traficantes de rescate; los unía el trabajo colectivo en la fabricación de nuevas canoas, el rol de hombres—remeros, la función de asaltantes con remo—lanza o de astutos atacantes desde los camalotes—escondrijos. El "achar —cacique" era esencialmente el hábil organizador "flotillero", con suficiente prestigio social para reunir a los hombres en el "timbotal"; tales caciques, líderes flotilleros, podían ocasionalmente imponerse a la comunidad a base de su "autoridad—éxito", pero su rol dentro del órden socioeconómico de "canoa—pesca" fue mínimo.

Cuando la máxima agresividad payaguá del abordaje fluvial, se reunían las flotillas de cuatro grupos sureños, con el apoyo del grupo cacical de Chicaguá, quien solía toldear en cercanías de Arecutacuá y bajo la orientación de una flotilla de los Sarigue—Payaguáes norteños (H —100; nº 6); tales uniones no eran frecuentes en la zona altoparaguayense, donde los Sarigués reservábanse el derecho exclusivo de acciones. Uno de los cautivos rescatados, Juan el Tupí, reveló que había entre los Payaguáes muchos cautivos "connaturalizados" (ib., f. 40) y también muchas criaturas mestizas, si bien predominaba el "payaguá puro". Los cautivos que se integraban libremente a la vida tribal evuevi, eran los Guaraníes de los "táva —pueblos coloniales" y, preferentemente, si fueron biológicamente mestizos guaraní—hispanos; la vida canoera—fluvial servía de pauta básica para la homogeneización cultural. Esto no obstante, el número de los cautivos integrados nunca constituyó un factor del desequilibrio demográfico—racial entre los Payaguáes; existía cierto aprecio por los mulatos libres y los Evuevis solían mestizarse con ellos, cuando ya formaban comunidades ribereñas fijas. Para evitar las represalias del gobierno de Asunción por sus últimos asaltos, dos caciques, Apatac Lanchacu y Anapichiguá vinieron con 4 lenguaraces para prometer al gobernador Barúa "la paz" que para los Payaguáes significaba el período de "trueque libre"; los Evuevis de Arecutacuá querían obtener el libre pase oficial para sus canoas y sus asientos temporales en la orilla oriental del R. Paraguay. El bando de Barúa del 17 de febrero de 1729 revela también las causas de frecuentes desórdenes públicos en Asunción, cuando entraban libremente los Payaguáes (H—98; nº

1; f. 35). Cuando se acercaba el convoy de unas 8 canoas, 4 de carga y 4 de remeros solamente (Sánchez Labrador—II, p. 174), el pobrerío ribereño y, no menos, criados y criadas de los criollos, recibían a los Payaguáes sin recelo alguno: "...arrojándose en qualesquiera parajes y puertos de este rio a llamarlos y a estrecharse con ellos...". Existía esta directa comunicación propia del trueque, con todas las tentativas de engaño y ventajismo mútuo, quejándose a veces los mismos Payaguáes al gobernador sobre "la osadía de los criollos". Barúa quiso impedir el caprichoso desembarco de los canoeros y la misma libertad del "mercado criollo—payaguá"; el bando imponía el castigo de 50 azotes para el indio yanacona o esclavo negro y la multa de 8 pesos para los criollos; la necesidad provincial incitaba el astuto ventajismo payaguá.

La parcialidad norteña de los Sarigués siempre imponía su dominio fluvial en la zona altoparaguayense; sus relaciones interétnicas con otras tribus atestiguan el rol específico de los canoeros evuevis, cuyo prestigio aumentaba por su "comunicación" —hostil o pacífica—, con los "españoles de Asunción", el centro de una posible adquisición de "hierro—adornos" antes de la formación socioeconómica mattogrossense de los Portugueses. Sus únicos rivales fueron los Guasarapos—Guachíes, canoeros también, de orígen paleolítico, pero sabiendo adoptar algunas pautas subsistenciales de los neolíticos xarayenses y chiquitanos; abundante era la cosecha en sus cultivos —aprovechando el ritmo de crecientes y sequías en la zona—, importante la manufactura de mantas de algodón, todo destinado para el trueque y poco a la consunción, pues su ethos cultural seguía en los límites de "canoeros—pescadores". Los Guasarapos mantenían estrechas relaciones con los Eyiguayegi—Mbayáes, trayendo "mantas, plumas, cañas de flecha y cosechas y adquiriendo "cuchillos, tijeras, agujas, abalorios y planchitas de metal" (Sánchez Labrador —I, p. 67). La rivalidad payaguá —guasarapo implicaba contínuas escaramuzas canoeras: "Son enemigos jurados, de los Payaguáes, quienes á despecho suyo confiesan que los Guachicos son valientes, y que jamás han sacado sus astucias ventajas con ellos...". Empero, los Sarigués mantenían su rol predominante sobre otras tribus altoparaguayenses, inclu-

yendo a los Chané—Arawak, por su status de "guardianes fluviales" desde el R. Miranda al sur; con los "humos" avisaban cualquier movimiento extraño, de españoles o de grupos étnicos enemigos, "...por lo cual en todo aquel contorno son los Payaguá tenidos en grande estimación, que les es de mucho provecho, por lo que les dan tabaco, cueros, telas y vituallas..." (P. Fernández —I, p. 184). Este rol de "canoeros—guardianes" para los ribereños comenzó ya en el siglo XVI, continuó cuando las entradas de bandeirantes y se revivió con las primeras exploraciones del Alto Paraguay por los jesuítas; estos deseaban abrir una comunicación directa y segura entre las Misiones del Paraná y las Misiones de Chiquitos; el camino terrestre les estaba cerrado por la misma presencia de los Mbayáes; los Payaguáes de las parcialidades sureñas fueron declarados "irreductibles", tratándose por ende asegurar la "amistad" o "la conversión" de los Sarigués norteños. Las dos tentativas del viaje fluvial de los jesuítas — en los años 1703 y 1715—, resultaron un fracaso; los misioneros, Padres B. Ximénez, B. Neuman, José Arce y B. Blende, fueron asesinados; ni las "dádivas—obsequios", ni la libre "comunicación" en las embarcaciones y ni los lenguaraces guaraníes podían convencer a los Sarigués (Jolis, p. 292); la "paz" duraba hasta tanto los Payaguáes necesitaban de "regalos". La intervención "pacificadora" a cargo de Aniceto Guarié, corregidor tapé del pueblo S. Cosme, sólo empeoró las relaciones; los canoeros se negaban a cualquier cambio cultural, rechazaban la reducción — para ellos que veían y atacaban a los "táva", un símbolo de sujeción y pérdida de libertad—, y despreciaban a los Guaraníes. Y así, los Payaguáes seguían siendo declarados "de vilisima condición, cobarde, pérfida y pronta á maquinar traiciones..." (P. Fernández —I, p. 190). Dos caciques, Jarechacú y Arapichiguá, recorrían el curso del Alto R. Paraguay, vigilantes a la presencia de nuevas embarcaciones y en busca del botín, mientras el grupo del cacique Yacayrá levantó un asiento provisorio en la desembocadura del R. Jejuí, donde abundaban árboles "timbó", necesarios para la fabricación de canoas; durante esta tarea colectiva, no hesitaban los parciales a acercarse a los asientos mbayáes o guaná—chanés y simplemente "robar sus cultivos".

La fundación portuguesa de Cuyabá y "el camino" desde S. Pablo — Tieté —Paraná —Paraguay hasta Cuyabá provocaron algunos desplazamientos tribales y ofrecían a los Mbayáes y a los Payaguáes nuevas oportunidades para sus asaltos económicos. Ya en 1720, Pires de Campos informa que las tribus entre los ríos Tacuarí y Mboteteý —"Abaties, Chiquiacaes, Humeguays"—, mantenían sangrientas luchas con los "canoeros" y con los "ecuestres"; sin asiento fijo, los Payaguáes dominaban el R. Mboteteý, emboscándose en sus recodos. Los documentos portugueses de aquella época abundan en referencias a los "temidos Payaguáes", "enemigos fluviales de sus flotillas", y el mismo apelativo "payaguá" convirtióse en el designativo general para todas las tribus canoeras agresivas fuere cual fuere su real filiación étnica (Martius, p. 225). En 1725, los Sarigués atacaron la flotilla portuguesa que bajo el mando de D. de Souza viajaba de Cuyabá R. Paraguay abajo; un año después asaltaron en la desembocadura del R. Tacuarí otra flotilla portuguesa, ésta vez confederados con los Mbayáes; en el año 1727 abordaron la flota de 30 barcos, recurriendo a su táctica acostumbrada de camuflaje en "camalotes" y recodos, sirviéndoles las mismas canoas con sus lados de escudo (HGBP—X /2; p. 35). Al mismo tiempo, las "pacíficas" canoas sarigués llegaban hasta el R. Porrudos —S. Lorenzo, centrado el interés en arroz silvestre, pesca y caza de yacaré. Inútiles resultaban las grandes "monçâos —expediciones" que fueron decretadas por la Cámara de Cuyabá para la "desinfestación" de los malones payaguáes. Ya en aquel entónces, dos caciques—jefes de las flotillas guereras, Cuatí e Yparú, dominaban la movilidad sarigué (Quiroga, p. 72); la tripulación negra de la flota portuguesa no ofrecía resistencia; muchos negros cautivados en estas piraterías fueron vendidos en Asunción. El asalto payaguá más importante ocurrió en el año 1730; fue el desastre de la flota portuguesa bajo el mando de S. Pinto Monteiro y el oidor Antonio Lanhas Peixoto, con 400 personas entre blancos, negros e indios, transportándose 60 arrobas de oro para S. Pablo. Los Payaguáes destruyeron 23 embarcaciones, adquirieron el botín deseado y se apoderaron de unas 11 arrobas de oro (HGBP —XI /2; p. 49). Dos expediciones punitivas fueron enviadas desde Cuyabá, en-

tablándose duras luchas fluviales en el R. Paraguay, casi en las cercanías de Itapucú — Pan de Azúcar. El mismo jefe sarigué que planificó el gran asalto de 1730, Cuatí, también organizó el otro convoy de "canoas de trueque" que viajaba hacia el mercado asunceño con todo el botín, provocando cierto alboroto entre los criollos por la repentina afluencia de "arrobas de oro" (H—118; nº 9). Cuatí estableció el precio de rescate por los cautivos, negros, mestizos, indios y blancos, observando el criterio provincial de la diferencia por el status socioracial de los "rescatados". A los Payaguáes no atraía el oro —para ellos un "metal sucio" por su color—; apreciaban solamente el "metal que brilla", la plata, usada para pendientes y labretes; el prestigio de un "chigúta", hombre societario, se medía por estos adornos ya que la misma adquisición de plata implicaba una prueba de activa participación en el asalto canoero o su habilidad ventajista en el trueque. Los Payaguáes manifestaron grandes exigencias en "rescate—trueque", deseando adquirir "plata labrada, armas, lanzas, hachas y cuñas", pero trocando unas 11 onzas de oro por cualquier pedazo de bayeta. La exitosa planificación del cacique Cuatí tuvo sus consecuencias dentro de la misma comunidad sarigué—payaguá; los "achar" eran esencialmente caciques—jefes canoeros competidores y rivales por el prestigio de "muchos hombres y muchas canoas"; esta misma rivalidad interna de los jefes de flotillas impedía una estructuración sociopolítica tribal por una parte, y por otra, facilitaba las acciones libres de "inquietos guerreros canoeros"; el exitoso liderazgo de Cuatí creó la psicosis de "ventaja —botín" con la participación colectiva; el nombre "cuatí" convirtióse en un término simbólico para un "cacique general". No obstante, el rol de un "cuatí" dependía exclusivamente del éxito inmediato de los asaltos; faltando esta condición, la sociedad tribal volvía a sus antiguos "achar" flotilleros.

Perseguidos los Sarigués por la flotilla punitiva de Cuyabá, reorientaron su interés hacia el sur, especialmente por haber los Portugueses sorprendido su "layogi" estable y cautivando a algunas familias. Por un tiempo, los Sarigués acopláronse a los parciales Siacuás—Payaguáes que se asentaban sosegados en cercanías de Asunción. Los Sarigués y los Siacuás, antiguos Agaces—Payaguáes, eran concientes de su "nosotros" unitario tribal; las alianzas de las flotillas guerreras eran periódicas, si bien los Sarigués reservábanse el derecho del liderazgo, pues ellos siempre disponían de suficientes canoas y suficientes bosques de "timbó" en la zona altoparaguayense. No obstante, las visitas interparciales se caracterizaban por la fiesta socioritual de "puños" entre los hombres de las dos parcialidades, quedando los vencedores con el "botín" de "canoas—remos —mercancías"; era el ethos competitivo y la misma expresión vivencial de "confianza—seguridad"; y la misma "fiesta de puños" podía resolver las posibles desaveniencias interparciales; acusado el shaman, oriundo de una banda, de la muerte de algunos miembros de otra banda, los hombres se enfrentaron en la lucha de puños: atándose a veces en muñecas las pezuñas de carpincho u otros objetos cortantes a fin de lastimar la sien o los ojos de los adversarios (Rengger, p. 417). La convivencia local sarigué—siacuá era efímera; repuestas sus embarcaciones, ambos grupos reiniciaron sus asaltos, no pudiendo contentarse con la simple "canoa—pesca". Los Siacuás se retiraron a unas 30 leguas al sur de Asunción, apeligrando el tráfico fluvial de Tebicuarý—Paraná — Sta. Fe — Asunción; los informes oficiales hablan de la matanza de "marineros" algo más al sur de Angostura, volviendo los indios a su táctica de "daños, hostilidades y muertes" bajo "la paz oficial (H—118; nº 10); destruían las embarcaciones criollas que pasaban por Villeta y Angostura. Y para proveerse de cautivos y, por ende, obtener el deseado rescate, atacaron el valle de Frontera, trayendo luego 12 mujeres y niños criollos a Villeta. Los Sarigués por su parte atacaron el presidio Arecutacuá, empleando su astuto ardíd: viniendo en canoas con mujeres, los Sarigués dieron la noticia del supuesto asalto inminente de los Lenguas a los valles cercanos; la guardia salió en persecución de los mismos, siendo la ocasión aprovechada por los canoeros con exitosa matanza y cautiverio de 60 a 90 personas (Aguirre—II, p. 507). Poco después, los Sarigués bajo la jefatura del impulsivo Cuatí asaltaron 3 embarcaciones que traían la yerba de Curuguatý, matando 100 personas, quemando yerba y destruyendo embarcaciones. Estas inquietudes en los años 1735 — 1736 re-

fléjanse en la junta de guerra convocada por el gobernador (H—118; nº 9). Los Payaguáes observaban su propia regla de distriminación étnica: a los "marineros" mataban ya que significaban — criollos o guaraníes—, una competencia "canoera"; buscaban a cautivos destinados a rescate—trueque entre la población "de los valles"; no olvidaron su tradicional "clasificación" socio—mitológica: el "akú —hombre" evuevi se coligaba con el mítico "padre—pez—pacú"; el "español—criollo" con el dorado y el guaraní de los "táva" con el sapo (Azara—G., p. 685). El transporte de yerba simbolizaba el "poder criollo"; los asaltos payaguáes a tales embarcaciones implicaban dos factores: manifestar su independencia de "dueños fluviales" y, a la vez, provocar las represalias en el sentido de una "competencia" guerrero—fluvial. Las decisiones de los gobernadores de prohibir el asentamiento de los "layogi" payaguá en la ribera y en las cercanías de la ciudad no tenían eficacia. El Cabildo asunceño criticaba "la pálida amistad" con los Payaguáes, cuando éstos la aprovechaban para rescates ventajosos "...y no se contentan sino con la plata labrada, armas, lanzas, hachas, cuñas y otras cosas qe. se les antoja el pedir con gran osadía..." (H — 118; nº 9; f. 35). El maestro de campo S. F. Montiel expresó la opinión general: no suprimir "el comercio" con los Payaguáes, limitar la libertad de sus movimientos mediante la obligación de dar aviso de su "entrada" en el presidio S. Idelfonso; los criollos no querían perder "el comercio".

Bajo el gobierno de Rafael de la Moneda, las circunstancias eran diferentes; los Sarigués percibieron que la zona altoparaguayense ya no era de su dominio exclusivo desde que se impuso la vigilancia fluvial mattogrossense; los asaltos no tenían el mismo éxito de antes y la piratería norteña coligábase con el "mercado asunceño"; la alianza con los Mbayáes — combinación de "canoa" y el "caballo", perdía su efectividad, cuando los Sarigués no podían con seguridad ocultar sus canoas en alguna isla rocosa del Pantanal (Denis—II, p. 204). Los Siacuás sureños ya no podían tan astutamente manejar "los períodos de paz—trueque"; los chaqueños Tobas, Mocovíes y Abipones hallábanse en plena incitación incursionista ecuestre en la orilla oriental del R. Paraguay, la desem-

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

bocadura del R. Tebicuarý al sur; a los Payaguáes sureños quedaba su libertad de "recorridas del río", pero sus "layogi" fijos en tierra ribereña viéronse constantemente amenazados por los mismos chaqueños que se vengaban de las pasadas exigencias y traiciones de los canoeros. El gobernador R. de la Moneda logró dominar las impunes recorridas de los Payaguáes, de los "piratas inhumanos" (Dobrizoffer—I, p. 211); estas circunstancias indujeron a los Siacuás a pedir "asiento—paz" en cercanías de la ciudad, asignándoseles Tacumbú. Los nuevos "Tacumbúes" consiguieron su derecho a la "tierra—ribera —río — toldo", siendo de esta manera reconocida la libertad de una comunidad india fuera del tradicional sistema de un "táva" o de una "reducción — misión". La comunidad tacumbúense seguía su pauta de canoeros—pescadores, pero como conoeros—piratas debían respetar los límites provinciales; tenían libre la entrada a la ciudad, pero era prohibida "la desnudez y la pintura corporal"; el gobernador "...los azotaba cuando no cumplian ordenes o cometían algunas desverguenzas..." (Aguirre—II, p. 511).

Los Sarigués se veían también limitados en su movilidad, pues dependían también de las riberas del R. Paraguay, tanto de la chaqueña como de la oriental, donde entónces aún abundaba el "timbó", el seguro de su canoerismo; su "layogi" norteño tuvo que desplazarse, mostrándose los mismos Mbayáes recelosos de sus movimientos; evitaban establecer sus "layogi" en la orilla chaqueña, especialmente en la desembocadura del R. Verde—R. Payaguá por temor a las represalias de los Lengua —Cochaboth, quienes no olvidaron las astutas traiciones pasadas. Los asaltos combinados de flotillas eran más difíciles por ser los sureños cautos de no incurrir en relaciones hostiles con los criollos provinciales. Los Siacuás atacaron el pueblo de Itatí en la provincia de Corrientes, matando 58 indios y cautivando otros 60; y los Sarigués solos atacaron la estancia del Sgto. Mayor Pedro Otazú y otras chacras vecinas, matando y cautivando (ib., II, p. 51); faltándoles otro botín y necesitados de bienes trocables, recurrieron al cautiverio de los criollos y mestizos de las poblaciones ribereñas del R. Paraguay; por la misma causa, penetraron en 1752 por el R. Salado, apoderándose de nuevos cautivos y robando

cueros destinados al comercio. El gobernador Jaime Sanjust organizó una expedición punitiva contra los Sarigués, con 74 soldados y 91 peones; la expedición siguió el curso del R. Paraguay hasta Itapucú; no faltaban rastros del movimiento fluvial payaguá, pero las rápidas canoas monóxilas, la agilidad de los remeros y los astutos desplazamientos canoeros permitieron a los Sarigués a burlarse de los "cinco botes y dos serenías" punitivas. Empero, los Payaguáes querían asegurarse el "mercado" asunceño y la libertad de sus asientos en la orilla oriental del R. Paraguay; dos caciques sarigués, Cuatí y Lypara, vinieron a Asunción para concertar "la paz y la amistad" con la provincia. El Cabildo asunceño manifestó su recelo ya que las experiencias demostraban que "la paz" para los Payaguáes no significaba más que una tregua de hostilidades y un período de libres trueques; las clausulas impuestas (H—127; nº 7) contemplaban cuatro aspectos: a) Los Sarigués considerábanse aún "del río arriba" y, por ende, no pretendían aún a trasladar su "layogi" fijo en las cercanías de la ciudad a modo de los Siacuáes; querían sólo la libertad del desplazamiento para sus pequeños "ago—grupos domésticos" y los respectivos asientos temporarios en la orilla oriental; se les permitió para tal fin el paraje entre Asunción y Arecutacuá, previa la licencia del gobierno. Desde el asignado asiento ribereño temporario les fue prohibida la entrada en los valles circundantes, debiendo además andar desarmados. Los "ago" domésticos eran siempre poco numerosos; los intereses económicos en tales casos limitábanse a pequeños trueques, a veces ya con los objetos manufacturados por las mismas mujeres payaguáes; era esencialmente la vida de "canoa—pesca—familia". b) Se trató de limitar el movimiento fluvial por cuanto los Sarigués no debieran avanzar más al sur del presidio S. Marcos y tampoco formar flotillas de numerosas canoas, lo que en realidad obstaculizaba la formación de un convoy guerrero. Los Sarigués sabían que sus asaltos imprevistos ya no equivalían a una victoria segura, hallándose además alertas las embarcaciones criollas. c) El "mercado asunceño" fue asegurado a los Sarigués, previa la licencia y la consignación del "paraje del trueque", válidas por tres días. Los Sarigués aún prestaban su servicio de "guardianes fluviales" a las tribus altoparaguayenses, a veces a los mismos Mbayáes;

esto les permitía adquirir los bienes necesarios para su "comercio". d) El gobierno exigió la devolución de los cautivos, especialmente obtenidos en los asaltos a Tapúa e Itatí, pero los Sariguées declaraban su muerte por la epidemia de viruela.

Los Payaguáes hicieron luego algunas incursiones fluviales en el Alto Paraguay, pero cesó definitivamente su hostilización del río y de la ribera desde el R. Ypané al sur; el mismo Aguirre acotó su extrañeza de que ellos efectivamente "guardaran la paz" desde el pacto con el gobernador Sanjust en 1752. Los Sarigués perdieron en realidad su "dominio" altoparaguayense; los nuevos asientos portugueses en Matto Grosso ofrecían a otras tribus un "centro", donde proveerse de hierro y realizar trueques, el inicial contacto periférico; el Payaguá como "canoero—intermediario" con el "mercado asunceño" ya no era necesario; y las buenas relaciones interétnicas basábanse esencialmente en la "necedad—interés"; faltando este factor de comunicación, surgieron mútuos recelos y cierta competencia intertribal por atraer la "amistad" con "el proveedor blanco". Las mismas relaciones Mbayá—Payaguáes sufrieron cierto cambio: la liga de "canoa—caballo" ya no era eficaz ni provechosa; los Sarigués no vacilaban en aprovecharse de la suficiencia económica de los Mbayáes y de los Chanés, recurriendo periódicamente al simple robo de sus "cultivos"; no faltaban ocasionales muertes, si bien no se entabló nunca una abierta lucha intertribal. Por otra parte, el auge de la Provincia de Chiquitos y la paulatina integración del gentío tribal de los afluentes occidentales del R. Paraguay, circunstanciaron el definitivo desplazamiento de los Sarigués al norte del R. Apa. En esta situación, el antiguo líder canoero—guerrero Cuatí, llamado por los Mbayáes Ecoguede, presentóse en la reducción Belén al Padre Sánchez Labrador, pidiendo "asilo", un asiento fijo para el gran "layogi" de 400 individuos; para tal fin se les asignó la desembocadura del R. Ypané, pero bajo ciertas condiciones (Sánchez Lábrador—II, p. 106, 151): a) Se pretendió suprimir "la vagancia por el río" y, por ende, el "canoerismo" de los Payaguáes, reduciéndolos a simples "pescadores"; coligada fue la prohibición de talar árboles "timbó" en la orilla oriental y de recibir hachas de metal para la fabricación de canoas. b) Los

Sarigués debieran volverse sedentarios y dedicarse al cultivo, el ensayo que fracasó hasta entre los ecuestres Mbayáes de Belén. Las condiciones fueron inaceptables para los Sarigués; el plan de los jesuítas implicaba una abierta y premeditada deculturación de este grupo indígena. La misma circunstancia de que los Payaguáes ya perdieron la libre movilidad canoero—pirata significaba para éstos un notable impacto psicológico; el ethos agresivo que antes acondicionaba su vivencia, la auto—confianza en su astuta habilidad canoera que antes les inducía al desprecio de otros grupos étnicos pedestres y ecuestres, la adquisición violenta e impositiva de bienes y cautivos que regulaban su trueque—subsistencia, estos tres factores ya no constituían una realidad vivencial, provocando una crisis desorientadora por una parte, y por otra, cierta falta de la cohesión grupal. No obstante, existía un elemento importante en su tradicional ethos de "payaguá—idad"; los Sarigués aceptaban un pacífico "layogi" independiente, una comunidad suya exclusiva, "en paz y comunicación", pero sin imposición de "novedades" cristiano—criollas, manifestándose nuevamente su cociente conservatismo tan rigurosamente fomentado durante 150 años de sus hazañas fluviales con la ribera chaqueña recelosa y con la ribera oriental criolla atractiva. El cultivo seguía para los Payaguáes la ocupación "indigna" de los hombres canoeros, y la reducción —táva —pueblo simbolizaba sujeción y supresión de la verdadera libertad, la movilidad. En estos términos, toda pactación entre Cuatí—Ecoguede y el P. Sánchez Labrador resultó negativa; los Sarigués continuaban desplazando sus "layogi" por la orilla del R. Paraguay.

La fundación de Villa Real e Ycuamandiyú obligaba a los Sarigués a evitar directas hostilidades en la orilla oriental afin de no perder su libertad de desplazamientos y la independencia de sus "layogi" fijos. En 1771 realizaron una nueva tentativa incursionista en el Alto Paraguay, llegando a las orillas del R. S. Lorenzo y atacando algunos grupos Bororós que entónces hallábanse asentados en cercanías; empero, la guardia portuguesa vigilaba la desembocadura del R. Tacuarí para prevenir los asaltos payaguáes a sus flotillas; se organizó, bajo la bandera de O. Delgado Lobo, una expedición punitiva desde Cuyabá (Fonseca—I; p. 23; II— p. 76). Los

asaltos ya no quedaban impunes; sus tácticas sorpresivas eran conocidas; las expediciones no eran simplemente "defensivas", sino ya "ofensivas" para "erradicar el peligro payaguá" y asegurar el pacífico tráfico fluvial por el R. Paraguay; el "botín" no representaba una adquisición suficiente para explotarlo en el mercado asunceño. El fallido golpe de los Payaguáes a Coimbra en 1790, planificado por el viejo Cuatí, convencióles de que un "asalto" era una lucha abierta y no un simple atropello, el motivo esencial de la retirada de muchas tribus belicosas; los enfrentamientos hostiles sin ventaja económica alguna resultaban "derrotas" para los Sarigués. En medio de estos reveses, el cacique—capitán Cañete de los sureños Tacumbúes invitó a un grupo sarigué, exponiendo la realidad del nuevo acondicionamiento ambiental: la costa oriental del R. Paraguay estaba definitivamente poblada por los criollos; en la costa chaqueña abundaban "los enemigos tribales"; un asiento sarigué en cercanías de la ciudad sería la única posibilidad de perpetuar la "payaguá—idad" (Aguirre—II, p. 119).

Mientras los Tacumbú —Payaguáes adaptábanse al ambiente etnocultural criollo, convirtiendo su ethos de "asaltos canoeros" en el nuevo rol de "canoeros—vígias", la opinión pública criolla, excitada por los proyectos de "colonizar el Chaco", olvidó el lema de 2 siglos que proclamaba a los Payaguáes de "ladrones astutos y traicioneros"; imponiéndose "la paz", los Payaguáes convirtiéronse en "socios útiles y laboriosos". El alivio que los criollos sintieron al ver su tráfico fluvial tranquilo y la ribera libre de asaltos payaguáes fue profundamente sentido; se admitía la amistad con "todos indios selvajes" que no ocasionaran "daños y perjuicios"; por esta razón el informe del gobernador Alós al virrey en 1774 de que los Payaguáes "...se han civilizado y morijerado en el trato, menos en la embriaguez, franqueandose a nuestra amistad y comunicación..." (ANA —IX—5.4.3). Los Sarigués aún se resistían a acercarse a la ciudad; realizaban las últimas tentativas de asegurarse la independencia de sus "layogi" en la orilla oriental en cercanías de Villa Real; el líder Cuatí bajó por el río en 1785 para provocar el tradicional en-

cuentro "a puños" con los Tacumbúes asentados en la isla S. Miguel, a plena vista de la ciudad (Aguirre—II, p. 90.

Las relaciones interétnicas empeoraban; el ethos agresivo de los Payaguáes orientóse a las mismas tolderías ribereñas chaqueñas; desde que se fundó la reducción de Melodía por el Pbro. Amancio González, los Sarigués merodeaban por la costa; no olvidaron a los Cochaboth ni a los Machicuis y tampoco a los Tobas, quienes junto con los Mocovíes cerrábanles el paso por el curso inferior del R. Paraguay. Tales nuevos asaltos conjugaban la venganza y la reafirmación orgullosa del "acú—hombre payaguá"; asaltando la estancia de A. Flecha, mataban a las criaturas enimagás (DAG — p. 158); con los Lengua—Juiadgés, las escaramuzas eran constantes, cuando ellos pedían canoas para cruzar el río y cometer el malón; los Sarigués les prestaban canoas, pero a la vez, practicaban la "provechosa traición", avisando a la guardia criolla de Peñon. Cuando los Lenguas y Enimagás vinieron a Asunción con el pedido por una reducción, los Sarigués mudaron su "layogi" hacia el paraje de la guardia de S. Gerónimo, reprochando a los Asunceños la nueva "amistad" con los Chaqueños (Aguirre—II, p. 90). Las relaciones con los Tobas eran aún más vengativas; su establecimiento reduccional de S. Antonio interfería en la antigua zona de recorridas fluviales payaguáes. Por otra parte, los fragmentados grupos tribales que se asentaban en cercanías de la ribera, todos buscaban cierta "alianza" con los criollos, provechosa para sus fines del trueque fuere por medios pacíficos o traicioneros. Los Payaguáes atacaron la reducción S. Antonio, la destruyeron, mataron y llevaron unos 16 cautivos; las protestas del P. A. González contra los "impunes", pérfidos e insolentados" Payaguáes poco éxito tuvieron; los Payaguáes acogiéronse a la protección del gobierno y justificaban su acto dentro de su obligación de "rondas del río", el cargo conferídoles por el gobernador L. Ribera contra la gratificación de 20 pesos de plata mensuales (DAG, p. 159). Y los mismos Machicuis, cuando cruzaban el río para viajar de Melodía a Emboscada, manifestaban abiertamente su temor a las canoas payaguáes.

En contraste con estas andanzas de los Sarigués, los Tacumbúes abstenían se de cualquier agresividad; la "carne de vaca", la venta de sus productos por dínero y el alcohol ya reorientaron sus intereses. Aguirre refiere que en 1784 avecinábase un choque armado entre los Tacumbú—Payaguáes y los Guanás; los primeros atribuyeron la muerte de uno de sus hombres a los braceros Guaná—Chanés que trabajaban en los establecimientos cercanos a la ciudad; en represalía, los Tacumbúes mataron dos Guanás, provocando así una acción de venganza intertribal; los Guanás organizaron una cuadrilla de sus hombres para atacar la toldería tacumbúense, pero los Payaguáes quemaron sus chozas y huyeron recogiéndose en una isla vecina, "...no vimos sino la cobardia de los payaguáes..." (Aguirre —II, p. 89); el gobierno de Asunción tuvo que intervenir en dicha disputa interétnica. Los Tacumbúes comenzaron a adquirir la conciencia de una simple comunidad ribereña, cuya continuidad existencial dependía de las buenas relaciones con los criollos; y como antes concientemente vivían según la pauta de "hostilidad—trueque", en la segunda mitad del siglo XVIII también obedecían la nueva pauta de la convivencia "payaguá—criolla". En 1789, el "capitán" Arapichiguá fue encargado del traslado fluvial del español Diego Fernández, pero lo mató y robó; los Tacumbúes entregaron a su propio "acú — hombre" a las autoridades asunceñas.

Las relaciones de los Sarigués con los Mbayáes empeoraban; siempre existía el mutúo recelo de los ecuestres y de los canoeros; los Mbayáes buscaban alianza—amistad con los Portugueses o ya presionaban con su "fama de incursionistas" a la misma comandancia de Villa Real. Los Sarigués perdieron la tranquilidad de sus "layogi" norteños, especialmente después de su fallido golpe a Coimbra. En una de tantas escaramuzas intertribales, los Mbayáes mataron al hermano del cacique Cuatí, hostilizando cualquier asiento ribereño payaguá; en tales circunstancias inicióse el masivo desplazamiento hacia Asunción; según el "capitán" tacumbúense, Simón Aipara, los Sarigués fueron verdaderos "fugitivos" del norte (Aguirre —II, p. 119). Azara y Aguirre hablan de "la conversión de los Payaguáes", refiriéndose al bautismo de unos 80

párvulos, Tacumbúes y Sarigués, en la iglesia catedral de Asunción, el 7 de octubre de 1792. Empero, el acto no significaba una rendición total de los Payaguáes; los Sarigués, especialmente el grupo cacical de Cuatí, quedaban aislados en Remanso Castillo, asentándose solamente un grupo junto a los Tacumbúenses. En este subgrupo sarigué cundió la incitación del capitán Marcelino Tacumbúense, quien, influenciado por el Fray Inocencio Cañete, propagaba la conveniencia del bautismo de párvulos como un acto de amistad —alianza payaguá—criolla; era la oratoria de un "nuevo capitán" a servicio canoero de los criollos (ib. II, p. 114). Para los Payaguáes, el "bautismo" no era más que la atracción de "nuevos vestidos" que se obsequiaban en dicha oportunidad; esto no obstante, los viejos "achar—caciques" y los shamanes ofrecieron una pasiva resistencia; el alboroto en la toldería de Tacumbú estaba a cargo de las mujeres y corría la voz que "...se iba á acabar la nación payaguá; decían, ya nuestros son cristianos, ni ellos ni nosotros usaremos ya nuestras antiguas costumbres..." (ib., p. 118). El bautismo—cristianismo significaba para ellos la verdadera "des—etnización", el cambio cultural considerado como una abolición exterminadora de "costumbres payaguáes"; el agitador capitán Marcelino fue amenazado por su propia gente y si bien su repentina muerte atribuyóse al alcoholismo, corría la creencia de que murió por acción de magia negra.

El Fr. I. Cañete proponía luego la fundación de un "pueblo payaguá" estable, con asignación oficial de tierras en cercanías de la ciudad como Lambaré o S. Antonio, donde también podría ejercerse cierto control por las guardias de S. Miguel y S. Gerónimo (NE —520; f. 151). En el mismo sentido, L. Ribera informó al virrey Melo de Portugal sobre la conveniencia de un "pueblo payaguá", "...porque los párvulos bautizados andan vagando con sus padres...", sin observancia de las nuevas normas "cristianas" (H —165; nº 1). Los Payaguáes no buscaban "la tierra"; exigían solamente la libertad de su "asiento—toldería" en la ribera; rechazaban todo lo que significara un "pueblo", pues seguían defendiendo su "independencia canoera" que necesitaba "el río" y no "la tierra", el "pescado" y no el "maíz", "vagar remando" y

no "andar a pié". El interés de los Sarigués centrábase en la libre movilidad canoera entre Villa Real y Ñeembucú y otros parajes ocasionales en la orilla oriental del R. Paraguay. Para asegurarse este derecho y reconocer la pacífico convivencia con los criollos — sin "pueblo—reducción"—, los Payaguáes comenzaron a prestar su servicio de expertos canoeros. Los "chasqueros" fluviales que se enviaban al Fuerte Borbón y también a Villa Real, fueron los Payaguáes; los empleaba el gobernador Velasco y servíase de los "canoeros chasqueros" también el Dr. Francia (H—363; f. 388); y las canoas payaguáes transportaban también las guardías que se retiraban o iban al servicio. Esto no obstante, los Sarigués nunca se prestaban para servir de simples remeros en las embarcaciones criollas, conservando su conciencia del "acú — hombre libre" con "su canoa" y con "su remo"; solamente algunos Tacumbúes prestaron su servicio en la expedición chaqueña de Espínola (A. Cab., 18—XI—1794). Alguna ocasional alianza entre los Chaqueños y los Sarigués —especialmente en la zona entre el R. Confuso y el R. Montelindo—, limitábase a la prestación de canoas para el cruce del R. Paraguay; en prevención de tales infracciones de la paz, organizóse una pequeña expedición punitiva en 1803 (A. Cab., 11—IV—1803), pero sin que se entablara una verdadera lucha. En los comienzos del siglo XIX, los Tobas y los Machicui—Maskoys —grupo sureño mestizado con los Lengua—Juiadgés—, solían realizar periódicos asaltos a los valles ribereños de la orilla oriental; el gobierno decidió emplear a los Payaguáes de "guardianes de la costa", con la obligación de la "ronda de los pasos", por donde con más frecuencia entraban los Chaqueños. El servicio payaguá se estableció en 1805 con un fijo reglamento sobre los continuos relevos; dos más expertos canoeros—capitanes, con su gente, tenían a cargo "hacer el corso"; los guardianes fluviales payaguáes tenían que presentarse a todas las guardias del río y avisar cualquier novedad; en el caso de encontrar los rastros de los Chaqueños en algún paso fluvial "... se emboscaran lo más inmediato a él qe. puedan, y esperando en esta forma hasta qe. vuelvan a quererse retirar al Chaco, y no le saldran al encuentro hasta qe. se hayan azotado al río con el robo, y entonces saldran a cortarles la retirada recojien-

do ante todas cosas, y echarlo en nuestra vanda el qe. hayan hecho sea de animales o ganado, atropellandolos y escarmentandolos..." (H—196; nº 9). Los Payaguáes podían de esta manera conservar su altiva conducta frente a los chaqueños ribereños y ocasionalmente cometer sus propios atropellos, lo que, sin duda, permita un desahogo psico—étnico del antiguo "acu", si bien limitado a pequeñas cuadrillas sin la tradicional pauta sociotribal. Esta integración "ocupacional" de los Payaguáes fue abierta y reglamentada desde el año 1812 — como consta en la "Incstrucción al capitán del puerto" hasta la época de Carlos Antonio López. Se oficializó el rol payaguá de "rondistas" y "puerteros", destacándose tres obligaciones: a) servicio de chasqueros —canoeros, pudiendo exigirse cuando fuere necesario; b) los "capitanes —caciques" debían entre sus hombres organizar una constante vígia a fin de denotar cualquier embarcación que se acercara a la ciudad; c) la vigilancia de todos los pasos—vados del R. Paraguay, especialmente en la época de la baja del río (H—216; nº 1). El antiguo canoero —oteador fluvial tenía la oportunidad de seguir siendo el "acú" de oficio, considerado por los Sarigués como "hombre libre e independiente"; a cambio de este servicio oficial, los Payaguáes podían salir "...de sus tolderías a sus urgencias, trabajos y ocupaciones de que subsisten..." y libremente cruzar el río con sus canoas. Robertson describe su viaje por el R. Paraguay; 8 remeros payaguáes iban en su "canoa hueca de lapacho", de 30 pies larga, a mando de un "cacique" baqueano, pudiendo remar a velocidad de 15 millas por hora río abajo y 10 millas con la corriente en contra; no desaprovechaban durante el viaje la pesca, usando flecha o fija—arpón; cada remero tenía una larga caña, de la cual colgaba la red para guardar pescado o los pájaros acuáticos que cazaban (Robertson, p. 111).

Pero si desde este punto de vista menciónanse los Payaguáes como "socios útiles", el impacto directo por la convivencia con el ambiente criollo y la reorientación cultural hacia el "mercado—dinero" también circunstanciaban la caracterización peyorativa de "fraudulentos, ladrones y borrachos" (Molas, p. 32). Demersay destaca su "absoluta libertad y plena independencia", pero sin jefatura social y la única pre-

sencia unificadora a través de los shamanes (Demersay, p. 367). Las comunidades se componían de grupos domésticos, éstos económicamente egocéntricos por la misma nueva economía. Los "achar—caciques" como organizadores de flotillas guerreras, planificadores de asaltos fluviales y encargados de reunir hombres en los bosques de "timbó" para la fabricación de canoas perdieron su función real; los representantes de los grupos domésticos, antiguos flotilleros de "canoas de trueque", surgieron como voceros de la nueva comunidad y éstos solían ser nombrados "capitanes—mandarines" por las autoridades criollas a fin de regular el servicio oficial de los Payaguáes. En los tiempos de Azara y Aguirre, los Tacumbúes ya tenían solamente "los capitanes nuevos" y estos, fuera de su cargo, eran hombres comunes que lo mismo recolectaban y vendían el pasto para caballos; cuando se trataba de intereses apremiantes de la comunidad toda, los Tacumbúes, llevados por su pauta acomodaticia a las nuevas condiciones socioeconómicas, "escuchaban—obedecían" "...a un tal Asencio Flecha... pardo, muy hombre de bien, que vive en Asunción, el cual compone sus diferencias domésticas, y cuyo consejo suelen seguir..." (H—127; nº 6). Azara deja constancia de que "...el cacique nada manda ni es obedecido, obsequiado, servido ni considerado para mas que permitirle que tome algún pescado ó comida, y esto no siempre, es un bruto hediondo como todos, y sino es valiente ó anciano, ninguna cuenta tienen con él..." (Azara—G,; p. 355). El mismo Cuatí de los Sarigués que tenía "...su bastón y tal cual vestido de la mejor piel...", quedó en olvido cuando ya anciano. Otro cacique sarigué que luego pasó a ser "capitán", Samaniego Guacha, aún pudo organizar la "gran fiesta de andas", —"negesi"—, cuando a su hijo de 3 años efectuaron la perforación para imponer el "yayobaga — labrete"; Aguirre presenció este ceremonial: luego de la escarificación colectiva y "la borrachera con tamborete" (olla—tambor), al nuevo "perforado" nombraron algunos compañeros, "soldados coetáneos" (Aguirre —II; p. 78). Fue una de las últimas reafirmaciones del status cacical; la costumbre de nombrar "compañeros" al hijo del cacique significaba establecer ya un vínculo social específico para el fu-

turo "grupo flotillero", con obligaciones recíprocas; los "capitanes" encargados del servicio chasquero, solían eligir a sus acompañantes en tales grupos de "compañeros".

Ya en la época del Dr. Francia, la vivencia social de los Payaguáes adquiría un abierto carácter acomodaticio; la antigua "fiesta guasú" iba perdiendo su significado y función. Aguirre asistió a uno de los últimos rituales de los canoeros—guerreros, hombres societarios que se reunieron en la loma ribereña en la cercana toldería de Sto. Domingo. Un grupo de hombres se encargó de la "incitación —preparación psicológica"; sentados con su "sejoque—sonajera" frente al yygui—tambor" y otros con la corneta guerera, adornados especialmente para esta ocasión festival: llevaban su "corona", un rodete de bejucos al cual clavaban las varitas largas de 1 a 3 varas, estas adornadas con pelo de mono "carayá", plumas de pájaros acuáticos y copos de algodón. Como dirigentes actuaban 3 hombres, "guardianes de la chicha" y observadores del rito de escarificación"; uno de ellos llevaba una lanza, el otro una vara a modo de cabildante y el tercero un palo que terminaba en forma de horqueta a modo de una "luna nueva"; uno de estos guardianes tenía espinas del pez raya; los hombres se acercaban y pedían a que se les escarifiquen brazos, muslos, organo viril y la lengua, embadurnándose luego con su propia sangre (Aguirre—II, p. 80—82). Tales ritos guerreros dependían esencialmente de las acciones vivenciales por una parte, y por otra, de la homogeneidad etnopsíquica, suponiéndose siempre el número suficiente de "hombres—canoeros" ya que la escarificación en este caso expresaba también el fundamental vínculo social. Empero, tres factores intervinieron en la baja del índice demográfico: a) el cambio alimenticio, coligado con el alcoholismo, circunstanciando poca procreación; b) las consecuencias psicológias que aompañaban la reorientaión acomodaticia sociocultural; c) las mujeres — dedicándose a la manufactura y adquiriendo una nueva importancia económica en los grupos domésticos—, enfrentábanse con el problema psicosexual de sus hombres, inclinándose por las relaciones con los mestizos y los mulatos (Rengger, p. 362). Los hijos de tales uniones quedaban en la comunidad "payaguá", pero ni social ni cul-

turalmente integrábanse a la "tradición evuevi" sino a la "actualidad payaguá"; no eran las hazañas de los canoeros—guerreros sino las hazañas de los canoeros—chasqueros y vendedores que delimitaban sus aspiraciones. Las periódicas "borracheras" convirtiéronse en las únicas oportunidades para que los Sarigués — menos dados al mestizamiento— podían incurrir en sus cantos provocativos del hombre agresivo: "¿quien se me opondrá que no le haga pedazos?, vengan uno, dos ó muchos, yo say bravo" (Azara, G., p. 363).

La transición socioeconómica de un "layogi" tradicional a una simple comunidad ribereña, independiente como "toldería", pero en estrecha dependencia de las posibles ventajas ofrecidas por el nuevo ambiente, influyó en el proceso de la acomodación cultural. Cuando a fines del siglo XVIII abundaban los proyectos de "civilizar el Chaco" y "conquistar al indio con el trato y el comercio", Azara acotó: "...No falta más que hallar los medios de introducir entre ellos el lujo y conocimiento de las comodidades para que se aumente el fondo del comercio y se dediquen más á los trabajos..." (ib., p. 357). Tales premisas, no obstante, no contemplaban la estructura social de las comunidades indígenas ni su capacidad de adecuarse al cambio cultural. Cuatro factores acondicionaron la pauta del acomodo cultural de los ayaguáes: a) Si bien el ethos del canoero—truequista caracterizaba las "hazañas" payaguáes, los bienes del rescate o del trueque ya no se fundaban en una adquisición violenta mediante los asaltos periódicos ni en son de reciprocidad—trueque —pago por el servicio de vígias fluviales en favor de las tribus altoparaguayenses; la adquisición de bienes dependía ya de su economía productiva solamente, con implícita necesidad de manufactura. b) El trueque—botín significaba antes una "ventaja" económica; el nuevo trueque—venta convirtióse ya en una necesidad subsistencial, cuando primaban los intereses de los estrechos grupos domésticos como "productores" independientes de la cooperación comunal. c) Surgió el acomodo ocupacional, la prestación del servicio a cambio del pago; la venta y el servicio se basaban directamente en "dinero—moneda", de donde una una profunda revaloración del "trabajo", con todas las consecuencias sociales dentro de la an-

tigua pauta de división del trabajo por sexo. d) Tales cambios acomodaticios influyeron también en una transvaloración de los mismos bienes deseables o útiles; no se trataba de un proceso integral de la adoptación cultural, sino de una paulatina adopción de algunos elementos de cultura material que fueron por los Payaguáes mismos considerados como "necesarios" para su vida o "ventajosos" para la convivencia con el ambiente criollo.

Los Payaguáes ni en el siglo XIX adoptaron el cultivo; la mención de Hutchinson de que los Payaguáes tenían algún adgodonal para hacer sus tejidos (p. 68), debe considerarse como un ensayo individual, probablemente ya de algún grupo doméstico mestizado. Rengger destaca asimismo la ausencia del cultivo, exceptuando algun pequeño cultivo de poroto en cercanías de Tapúa, basándose la subsistencia esencialmente en pesca y el trabajo (p. 136). Los Payaguáes seguían siendo pescadores, usando sus canoas monóxilas; la sopa de pescado representaba el básico alimento; no obstante, el aprovechamiento de carne de "yacaré" y de carpincho seguía importante —pesando una rígida limitación de pescado para las mujeres; todavía Demersay menciona que los Payaguáes solían remar por el R. Salado —pero nunca cruzando el Lago de Ypacaraí—, en busca de carpinchos (I, p. 109); cuando los Payaguáes "vivían" en sus canoas, sólo se alimentaban con el pescado o con los pájaros acuáticos, considerando ominoso el consumo de cualquier alimento de uso criollo. Ninguna tradición menciona que los Evuevis fueran habituados a pescado seco o ahumado a modo de las tribus pilcomayenses. Los Payaguáes pescaban generalmente divididos en pequeños grupos, prefiriendo lugares cercanos a Lambaré, Chacarita y Remanso Castillo. La venta de pescado —por dinero—, era común en Asunción desde el asiento de los Tacumbúes hasta el año 1870; diariamente venían al mercado asunceño "...con el pescado colgando de luengas palas, apoyadas sobre los hombros..." (Robertson, p. 111). Asociaban los Payaguáes con la pesca la recolección del pasto que en atados traían de la ribera chaqueña a vender como forraje para los caballos. Menos dados fueron los Payaguáes al corte de madera aún tratándose de palmas "carandaý" chaqueñas;

frecuentemente incurrían en robos, siendoles a veces por la misma causa prohibida la venta de palmas y leña "porque generalmente no las cortan sino roban las que ya estan en la ribera..." (H—216; nº 18). Seguían fabricando sus canoas, aprovechando el "timbó" de la orilla oriental del R. Paraguay; empero, la venta de canoas no era ventajosa, ni por el "tiempo—trabajo" ni por la demanda criolla. Fuera del servicio canoero para el gobierno, los Payaguáes conchabábanse como "remeros en sus canoas" para los criollos y, muy ocasionalmente, para el corte de caña de azúcar; desde la época del Dr. Francia dedicábanse también al trabajo en las salinas, haciendo sus propios cocimientos como lo comprueba una particular forma de sus ceramios (Molas, p. 32).

La manufactura era indudablemente otra fuente de la "economía de venta" de los Payaguáes: "...tejían esteras, cestas, bolsas de junco cubiertos de dibujos y arabescos, torneaban vasos elegantes y aún esculpían a la arcilla é en la madera estatuitas que ofrecían una expresión de vida muy notable..." (Reclus, p. 37); las referencias a la manufactura payaguá de entónces son algo exageradas ya que se trataba a la vez destacar "la mansedumbre e industriosidad" de los indios. Las esteras trenzadas de juncos —trabajo de mujeres—, eran tradicionales entre los Evuevis como puede deducirse por el tipo de sus "viviendas—esteras"; con el cambio cultural, las esteras constituían un apreciable bien para la venta. Los Payaguáes adoptaron la cerámica — en función limitada—, ya en la época precolonial, al parecer bajo la influencia de las "ollas para la sopa de pescado" altoparaguayenses y de las vasijas funerarias del tipo litoral—paranaense, destacándose la cerámica gruesa en forma de campana. Sánchez Labrador y aún Renger hablan de los "cántaros" de "diversos colores y diseños", con los cuales los Payaguáes solían cubrir la cabeza de los muertos enterrados en las islas (Rengger, p. 140). Demersay se refiere a su cerámica de "bellas formas y diseños", pero de mala y negligente cocción" (Demersay, p. 36). Muchas de tales vasijas fueron antiguamente adquiridas de los Guaná—Chanés, con quienes los Payaguáes mantenían el trueque regular; al constituir el trueque—venta un valor subsistencial, las mujeres comenzaron a imitar dicho tipo de cerámica, adoptando a veces el "color

y diseño" más apreciado por los criollos. De la misma manera manufacturaban grandes botellones de cerámica por ser pedidos en el mercado asunceño, y el grupo chacariteño llegó a adoptar la cocción en horno en lugar de la antigua práctica a fuego abierto. Simultáneamente, la comunidad payaguá seguía usando cántaros para agua, pero ya buscaba las ollas de hierro para la cocción de alimentos, manifestándose el tan frecuente fenómeno en transiciones culturales: adopción utilitarista de nuevos elementos y la manufactura para la venta. De poca importancia era el tejido, faltando el cultivo de algodón y despreciando los Payaguáes el tejido de lana; hacia los fines del siglo XVIII había algunos intentos de tejer mantas de algodón, de 12 1/2 varias largas y 1 1/2 de ancho, generalmente en ornamentación listada simple de color de tabaco, siempre destinadas a una favorable venta (Aguirre—II, p. 67). En los tiempos de Demersay, los hombres seguían usando el "chiripá" y las mujeres el "tipoy", pero ya predominaba el gusto por "vestido", abandonado el uso del labrete y suspendida la práctica del tatuaje de la "moza—mujer". El trenzado de caraguatá era común a todos los chaqueños; pero el tipo de bolsas ornamentadas no era frecuente entre los Payaguáes, quienes no disponían siempre de adecuadas substancias tintóreas; la misma obtención de "caraguatá" era difícil para los "fluviales—ribereños"; en contraste con los grupos pilcomayenses, los Payaguáes no usaban redes de pesca. La venta de bolsas de caraguatá era, por ende, ocasional. Los Chaqueños y los Payaguáes usaban las calabazas con tapadera a manera de pequeños recipientes; no faltaba la antigua ornamentación geométrica grabada o pirograbada; por sus estrechos contactos con los Caduveos—Mbayáes, recurrían también a la ornamentación fitomorfa estilizada, especialmente cuando tales calabazas o mates fueron destinados al mercado asunceño. Toda la manufactura se caracterizaba por su doble aspecto: desidia, descuido y simplicidad de los objetos que efectivamente fueron utilitarios dentro de la comunidad, en contraste con el esmero ornamental de todos los objetos destinados a la venta; una menor demanda en el mercado incidía simultáneamente en una manufactura descuidada. Esta doble actitud en cuanto la producción artesanal constituyó un factor importante en el desequilibrio cultural de la comunidad payaguá. Rengger y Demersay destacan el valor artístico de las pipas ceremoniales de los Payaguáes, de forma tubular, largas 30—50 cmts. (Demersay —I, p. 368). Estas pipas de madera llevaban una ornamentación grabada, con motivos meándricos, zoomorfos o figurativos, a veces con algún motivo biblico; se denotan influencias ajenas a la originaria cultura evuevi, mediando el contacto con los Mbayáes "Belenistas"; la pipa ceremonial fue ligada al shamarismo o al ceremonial payaguá en el cual participaba el "helché".

Bermejo caracterizó a los Payaguáes como "...gente mansa que tiene entrada en la capital, no solo por su misma condición de mansedumbre, sino porque es la tribu más industriosa y la que comercia con los habitantes de la Asunción, trayendo á la venta pájaros raros, pieles de tigres que ellos mismos cazan, pescado, pasto para los caballos, cera, cañas, flechas y arcos de lujo, que fabrican para vender á los extranjeros..." (Bermejo, p. 173). Todo el interés payaguá fue orientado hacia el "mercado", aprovechando su innata astucia: "...encarecen y abaratan sus mantas, canoas, esteras y ollas que también sirven á los del araguay según penetran la intención del comprador. Todas sus ventas son el día á plata y sino las dejan de celebrar..." (Aguirre —II, p. 101). En el trueque y en la venta, los Payaguáes demostraron su sentido acomodaticio: rechazaron el trueque simple de mercancias, aprendiendo que con el dínero consiguen más y lo que ellos mismos deseaban. Su "industriosidad" y habilidad de mercaderes no salieron, empero, nunca de los estrechos límites de la inmediatez y de su obstinado criterio socioétnico evuevi; quedaban en la vivencia del acomodo sin pasar por una verdadera aculturación, pués les faltaba un mecanismo socioeconómico coordinador. Sus comunidades— "tolderías" seguían siendo iguales, así a fines del siglo XVIII y en la época de Carlos Antonio López: chozas de esteras y en la ribera una hilera de canoas: "...es asquerosa la vista e inmediación de estas tolderías, porque no tienen ningun aseo. Todos los desperdicios de animales y toda la basura, aún humana, se va depositando en la orilla

del toldo, de manera que aún ellos mismos para no sufrirla, se mudan y cuando con el tiempo el nuevo sitio está como el que dejaron, se vuelven a éste que con las aguas se habría limpiado ó van á otro..." (ib. II, p. 69); todas sus ganancias se iban en compra de sal, tabaco, miel, frutas, legumbres y caña. No ocurrió un proceso del cambio culturo—mental; la antigua ambición de una subsistencia inmediata — con algún "botín" deseado—, identificaba también la nueva vivencia diaria, con la caña como el nuevo medio de desahogo de la violencia psíquica. En tales circunstancias se descontrolaban las antiguas normas de convivencia del grupo doméstico mismo; el divorcio se volvió más frecuente, especialmente cuando aumentó el mestizamiento; las ganancias de las ventas fueron compartida por las mujeres —manufactureras—, actuando el "acú" de simple "vendedor"; este derecho de reclamo al trabajo—venta acondicionaba frecuentes disputas interpersonales. Desde Aguirre hasta Demersay hallamos noticias sobre "la borrachera" como el principal "vicio" de los Payaguáes; el alto alcoholismo de los hombres casados era el factor más desintegrador de la comunidad no solamente a causa de la implícita degeneración biológica sino como expresión de un obstinado rechazo a cualquier cambio esencial de la vida fuera de la tradicional pauta de "canoa—toldo" evuevi. En estado de embriaguez, los Payaguáes volvíanse agresivos, siéndoles por esto prohibida la entrada en las pulperías paraguayas (Demersay—I, p. 367); ya Azara acotó: "...beben mucho aguardiente sin comer nada, porque dicen que la comida les llenaria el vacio que debe ocupar la bebida. Mientras puede el borracho, va á la ciudad ó á pasearse acompañado de la muger ó de otro, el cual le conduce á su casa cuando ve que apenas puede tenerse á pie..." (Azara—H., p. 147). Pero, la "borrachera" era el privilegio de los hombres casados, los jóvenes absteniéndose por la tácita regla de que el "hombre casado" es un "chicagu — hombre societario" con obligación de trabajar. También en este sentido había cambio en la época de los López: los "chicagu" siempre rechazaban antes el uso de yerba—mate, una obstinada negación de esta costumbre criolla; los jóvenes, empero, poco a poco adoptaron el hábito

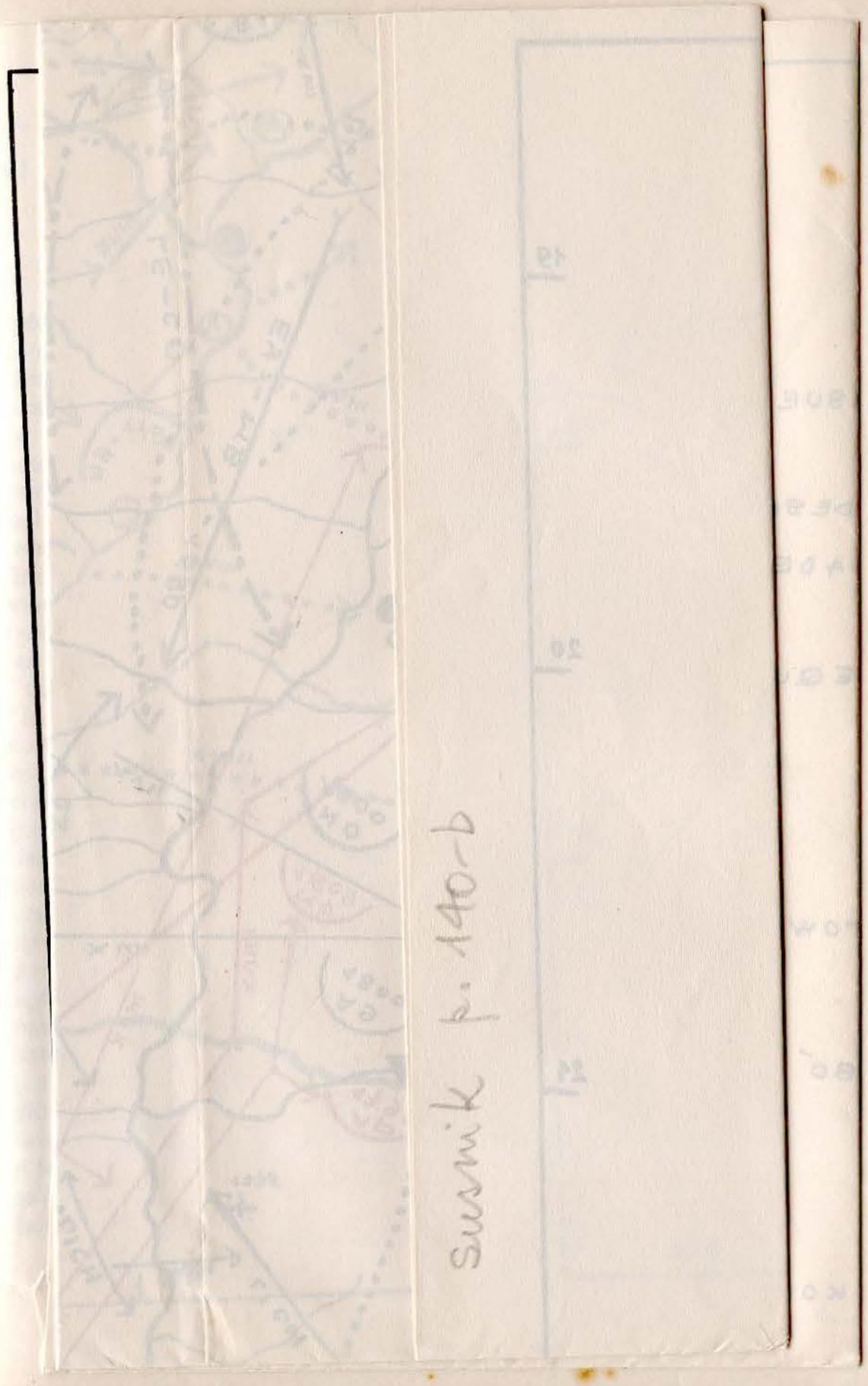
de "matear" el primer paso hacia una comunicación más abierta con el ambiente paraguayo. En el año 1854, el artículo 21 del reglamento de policia contemplaba a moderar las costumbres "...de indios salvages que hamitan en los suburbios de esta capital sobre las playas del río..." (Semanario,16—V—54).

Para las autoridades, los Payaguáes seguían siendo "indios salvages" de las playas asunceñas; se les dejaba toda libertad dentro de su comunidad, pero se les imponía reglas de conducta, cuando se hallaban en la ciudad; se apreciaba su oficio de pescadores y se aprovechaba su habilidad de anoeros, empleándolos en trabajos de chatas y canoas (Versen, p. 203). Los Payaguáes mismos —como se desprende de lo antedicho—, refugiáronse en su encierro ribereño de Chacarita, Lambaré y Remanso Castillo; ellos mismos proclamábanse "indios payaguá", pero no "sumisos Guaraníes" ni tampoco "salvages del Chaco". En esta marginación "india" e "indianista", con el implícito rechazo del cultivo y del cristianismo, con la desautorización social de los antiguos "achar" y con la nueva regla de la convivencia ambiental, era comprensible que el "helché —shaman" quedaba de último vínculo socioétnico payaguá. La función del shaman seguía vigente como exorcista de las tormentas, el dueño de las fuerzas mágicas y el curandero; el gentío lo temía, pero también necesitaba, tolerando aún su antiguo privilegio de "ius primerae noctis", su larga pipa ceremonial, su "manejo" del humo del tabaco y su "poder" mediante la mágica "calabaza perforada"; el "helché" disponía de la vida o de la muerte de un enfermo payaguá ya que de el dependía la conjura de los espíritus malignos, causantes desequilibradores potenciales; no faltaban los habituales desquites, apaleando o matando los Payaguáes a sus propios shamanes si sospechosos de la muerte de algún miembro de la comunidad (Demersay —I, p. 367).

La comunidad payaguá asentada en cercanías de Remanso Castillo era la más tradicionalista, menos mestizada y en comunicación periódica con los chaqueños Tobas y Maskoys, a quienes prestaban sus canoas, cuando estos aco-

metían algún robo en la orilla oriental. En 1854, los Payaguáes, "los salvajes de la playa", fueron acusados de estar en liga con "los salvajes del Chaco"; Carlos Antonio López confinó a toda la comunidad, de 300 almas, a las márgenes del R. Caañavé, obligándolos a ocuparse de agricultura (Semanario, 25—III—54). El castigo implicaba un factor deculturador: el cultivo por la canoa, el ensayo que ya se planteaba muchas veces en la época colonial. Empero, en su Mensaje del año 1857, López confirmó que "...viendo la buena conducta..." de los Payaguáes de Caañavé, permitiosé les volver "a las playas de esta Capital" (Mensajes, p. 139). En realidad, los confinados Payaguáes dividiéronse en dos grupos: los capitaneados por Eugenio Carillo volvieron a las playas, pero otro grupo menor quedó por más tiempo en Caañavé, si bien no se dedicaban a la agricultura; al parecer, este grupo se desintegró rápidamente por el mestizamiento con los mulatos.

Al comenzar la guerra del "70", había aún unos 500 Evuevi—Payaguáes, no homogéneos étnicamente; varias epidemias, abortos, falta de higiene, alcoholismo y la impotencia viril causaron una baja demográfica, si bien las comunidades disponían de suficientes recursos subsistenciales. El Mariscal López ordenó la leva también de los Payaguáes, armándolos de lanceros, dirigiendo los oficiales paraguayos el "regimiento payaguá". Fontana acota en 1881: "Tenemos á la vista una fotografía sacada en aquella época fatal, que representa dos oficiales paraguayos al frente de aquel cuerpo tan curioso, al parecer de caballería, por el arma, y de infantería por el kepí y estar á pie..." (Fontana, p. 149). Según el relato de la última sobreviviente payaguá, Maria Dominga Miranda (1943), su abuelo, el "capitán—cacique" A ngel María Zayas o Ipaha, servía de sargento primero en el ejercito paraguayo (Schmidt—Py., p. 195). Después de la guerra, Bernardino Caballero asignó a los sobrevivientes Payaguáes "las tierras de Chacarita". Guido Boggiani menciona en su tiempo aún unas 40 ó 50 almas, trabajando los hombres payaguáes en las ladrillerías en la orilla del R. Paraguay o vendiendo sus "mates" pirograbados en Asunción (Boggiani, p. 67).



3. Los cazadores marginales,

a) **Los centrochaqueños: sus primeros contactos con el ambiente de estancia —quebrachal —misión".** (Machicuis, Enthlit—Lenguas, Sanapanás, Chanethma—Angaités, "Guaná" — Kashkihá).

Los primeros contactos de estas tribus —todas de filiación linguística maskoy—, con el ambiente criollo, comenzando en la periferia y continuando luego en pleno "yoklithma" —chaco abierto, recién adquirieron importancia a fines del siglo XVIII. Anteriormente, estas tribus mantenían-se marginadas, siendo cerrado su desplazamiento hacia el este, hacia el R. Paraguay: los Mbayá—Guaycurúes dominaban el Alto Paraguay y los Chané—Arawak practicaban su política neolítica de "aculturar" su periferia oestina maskoy; desde el R. Verde al sur hasta el R. Pilcomayo, los Lengua—Enimagá — Cochaboth ocupaban las tierras y mantenían marginadas agresivamente las tribus pedestres. Frente a los belicosos ecuestres, Mbayáes y Cochaboth, los grupos tribales maskoys trataban de mantener una periferia de recelosa "quietud", inclinándose especialmente los norteños hacia "la amistad" con los Chanés, de donde tantas influencias culturales "guanás" altoparaguayenses. El ocaso socioeconómico y la "des—ecuestración" de los "señores" de la ribera chaqueña del R. Paraguay permitieron a los Maskoys la seguridad de sus cazaderos centrochaqueños y también algunos desplazamientos rumbo a la ribera del R. Paraguay. Las circunstancias psicosociales que determinaban los contactos de los Chaqueños en la época colonial y los del siglo XIX eran diferentes: la tierra criolla poblada y con estancias constituía para los chaqueños ecuestres un "cazadero cerrado", donde agresivamente penetraban "cazando el botín"; hacia los fines del siglo XVIII, la situación cambió potencialmente, pues había un auge de la colonización criolla y una vigilancia mejor organizada de la ribera oriental del R. Paraguay; en el siglo XIX, los incursionistas chaqueños ya no quedaban impunes; los nuevos cazadores llegados — como los Maskoys— a la ribera, no tenían ya la oportunidad de poseer un caballar suficiente, la condición indispensable para cualquier asalto botinero eficaz a la otra orilla o para imponerse a otra tri-

bus vecinas; después de la gran guerra del "70", estancias, quebrachales y puertos tanineros significaban la ocupación de la tierra, la productividad planificada, abriéndose los caminos hasta los propios cazaderos de los Chaqueños muy tierra adentro. Los Chaqueños coloniales vivían independientes en sus tierras; los Chaqueños del siglo XIX tenían que convivir con los nuevos cazadores, y en lugar del antiguo prometedor "botín" solamente había posibilidades de trueques y conchabos ocasionales. Su status socio—político fue de "el selvaje del Chaco", siempre reprimido por sus desmanes reales o supuestos, y paulatinamente arrinconado u obligado a compartir sus cazaderos con las nuevas estancias. La transición de la conducta de los cazadores de campo abierto a la postura volitiva de imitar a los Mbayáes y Cochaboth ecuestres, cuando se acercaron a la ribera, y finalmente a la pauta circunstancialmente impositiva de una "convivencia pacífica" fue difícil, accidentada, desmoralizadora, implicando un profundo desajuste socioeconómico.

Al fundarse la reducción Melodía en 1786, mencionanse algunas características de los sureños "Machicuis", quienes entónces poblaban las riberas del R. Aguaraý—guasú — "Nelguata". En Asunción se presentaron junto con los caciques Lengua—Juiadgés y Enimagá—Cochaboth también algunos "wisce" Machicuis, pidiendo una reducción—asiento (Aceval, C/20, p. 217). El Pbro. Amancio González, misionero de Melodía, defendía siempre a los Machicuis, mientras inculpaba de desmanes a los Cochaboth, Tobas y Pilagás, quienes "visitaban", amenazaban y aprovechaban esta efímera reducción chaqueña "frente a la ciudad"; su abierta preferencia por los Machicuis —llamándose la parcialidad más cercana a la reducción también "Cabanataith"—, se debía al amistoso acercamiento del cacique Pedro Sicquinta Ambuyamandín y a la circunstancia de que éstos no se mostraban abiertamente agresivos, sino "pacíficos", buscando a obtener sus ventajas por medio de una "presencia constante y exigente", lo que ya indica la peculiar conducta étnica maskoy. Diferentes cacigazgos machicuis, también del norte del R. Aguaraý—guasú, venían de visita a Melodía, esperando el obsequio a modo de reciprocidad: 80 cuchillos, 100

mazos de tabaco, 1000 agujas, 100 sartas de abalorios y reses suficientes para disponer de carne—comida (DAG, p. 103). Los cacigazgos machicuis eran bandas patrilineales de 20, 30 ó 50 "hombres de guerra", la banda más cercana a Melodía contaba con 48 hombres y 38 mujeres adultas; las primeras exigencias de todos los grupos eran: carne de vaca y ovejas. Ya en aquella época se manifestó la peculiar tendencia de los Maskoys; la intencional integración de mujeres étnicamente diferentes a su tribu, abiertamente fomentada por el frecuente infanticidio de criaturas de sexo femenino y también estimulada por la preferencial pauta del rapto de mujeres, luego casi institucionalizada a través del ceremonial de "rapto de la novia" en ocación de relaciones nupciales. Desde este punto de vista, las tribus Maskoys — siempre sin imposición endogámica de la clase lideral a modo de las etnías ecuestres—, constituían una sociedad "abierta", integradora y etnobiológicamente previsora. Los grupos machicuis sureños estaban expuestos, local y etnoambientalmente, a la plasmación periférica, siendo en este caso también los Lengua—Juiadgés más adaptativos que los Enimagá— Cochaboth, éstos más etnocentristas y agresivos. No sorprende, por ende, la paulatina plasmación de los Juiadgés con los Machicuis, cuando el desbande y el ocaso psicosocial de los Lenguas después de la gran epidemia de viruelas en 1765. Cerca de Melodía existían campamentos juiadgés y machicuis étnicamente diferenciados, pero también varios grupos "aguarayenses" abiertamente mestizos, los hombres Machicuis casados con las mujeres Lengua—Juiadgés, adoptando a su vez el apelativo "Tujetge", "Juiadjé" (DAG, p. 86). En tales casos ya no se trataba de una integración por rapto de mujeres, sino de una verdadera formación de nuevas bandas con sus propios líderes, quienes pretendían emular las hazañas de los Juiadgés—Cochaboth y sus cuadrillas asaltantes. Por constantes robos del caballar y del ganado de la reducción Melodía, el gobernador ordenó en 1787 una expedición más de escarnimiento que punitiva, con el propósito de atemorizar a "los indios rebeldes y ladrones"; las bandas mestizas juiadgé —machicuis siempre amparaban a los grupos asaltantes. Los jefecillos Nachaaga, "indio indigno", Emachi,

"indio ladrón y ruín", y Payené, uno de los grupos de la gente mestiza maskoy—cochaboth, fueron intimidados a devolver caballos y cautivos (ib., p. 87). Aún disculpando el P. Amancio González a sus preferidos Machicuis, tuvo que reconocer la influencia preponderante de los Lengua—Juiadgés sobre ellos, además de la tácita presencia amenazadora de los Enimagás. La reducción Melodía, más un centro de obsequios y provisión de elementos necesarios que una misión, nunca fue permanentemente poblada por ningún grupo étnico, manifestándose más estables los Machicuis, cuando terminaba la época de "algarrobo — borrachera". Cada grupo buscaba sus ventajas; se hablaban 4 lenguas diferentes y todos tenían que servirse de lenguaraces, lo que no solamente impedía una comunicación de palabra—interés —conducta, sino que acentuaba el recelo o ya la abierta animosidad entre el gentío de diferente "appaiwa—aptïme", "lengua—costumbre". Se formaban pequeños grupos díscolos y disociantes, rebelados contra sus propios caciques, uniéndose interétnicamente a base del solo vínculo de "rebeldía" y de aprovechamiento posesivo; eran los "mozos sin señores" como los llamaba el P. A. González (ib., p. 115). Los Machicuis seguían siendo esencialmente cazadores, pero no descuidaban el ocasional cultivo, en particular de la "pehêyi—batata", la que hasta en los tiempos modernos constituía una necesidad por el "prestigio de invitaciones" interparciales; la cría de ovejas era una abierta ambición de todas las bandas; el "appawa—manta" tejida de lana simbolizaba el "derecho social" del hombre machicui. Muchos Machicuis venían a Melodía solamente para poder trasquilar ovejas y obtener lana y anilina; con tal propósito hasta visitaban al P. A. González en Emboscada, cruzando el R. Paraguay en sus pequeñas canoas monóxilas (ib., p. 155). Los Machicuis mantenían relaciones periféricas hostiles con los Tobas, quienes entónces ocupaban los cazaderos entre los ríos Pilcomayo y Negro; no faltaban tampoco algunas escaramuzas con los "Suhín— "Chulupíes. El P. González menciona ocasionales visitas de algunos hombres de la tribu "Sahaye" (Salyatey") pedestres: "...sin comercio ni comunicación, y muy pocos han venido a pasear a los toldos machicui..."; el shaman

del grupo era "...barbado como indios monteses..."; vivirían entre el R. Verde y Estero Largo, siendo generalmente despreciados y burlados como "gente de cuevas" (ib., p. 91); al parecer trátase de algún grupo —enclave zamuco o "manxui"—mataco. Demersay fue el último que mencionaba a estos sureños "Machicui", destacando también su plasmación con los Lengua—Juiadgés que ya abandonaron su característico labrete discoidal, motivo de su apelativo; un pequeño grupo lengua—juiadgé, de apenas 12 familias, que sobrevivía en 1850 en cercanías del Cuartel, ya tenía un cacique machicui—maskoy (—II, p. 438).

Fracasada la reducción Melodía, los grupos étnicos reafirmáronse en los comienzos del siglo XIX en sus tierras—cazaderos: los Tobas reclamaban sus cazaderos del R. Confuso y Aguaraý—guasú y el derecho a la ribera del R. Paraguay para realizar algunos malones, no obstante el servicio de los Payaguáes de "guardianes fluviales"; los Enimagás se marginaron al sur de las cabeceras del R. Negro, integrando una parte de sus antiguos "waik'a" lengua—juiadgés; los Lenguas—Cochaboth dejaron de existir como unidad étnica, dejando sus tierras libres, facilitando la expansión de los "Machicuis" y de los "Enthlit" desde el norte. Los modernos Lengua—Maskoys conservan la tradición de dos grupos de su "eenthlit—gentío": "kyatáçnïngwántlikhïm —los del nordoeste" y "ca / kyanïb—yï'am —los del sur"; esta conciencia grupal no refleja solamente la tradición de dos diferentes movimientos desplazarorios de los Enthlit, sino que se refiere también a algunas particularidades manifestadas en su "ïntïme — pauta de conducta" cultural. Entre tales "sureños" considéranse los Mopai: aptó, antes ocupando el medio R. Montelindo, en vecindad y periódicas escaramuzas con los Suhín—Chulupíes, y especialmente los de la parcialidad Maskïptó con sus "kyooktla—cazaderos" al sur del R. Verde—"Elwaata". Era el grupo parcial más dado al proceso de "kyïtspákme —entreverrarse" étnicamente y con la tendencia de una provocación impositiva y ventajista frente a sus vecinos periféricos; los Machicuis de Melodía formaban parte de estos Maskïptó del siglo XIX. El gentío de "kyaţáç — nïngwántlïkhîm —nordoeste" manteníase en sus desplaza-

mientos en el Chaco central; era el grupo menos afectado por la asimilación de los Lengua—Juiadgés, conservador en la readición de sus "kílyehénkya — linajes", receloso en su proceder interétnico, si bien comenzó a apreciar las ventajas de la ribera del R. Paraguay, cuando los Mbayáes y los Chanés transmigraron definitivamente al Matto Grosso; la parcialidad Paisi: aptó, "comedores de antáawa —poroto negro", constituía el grupo más representativo, con sus cazaderos al norte del R. Verde tierra adentro.

La Villa de Concepción fue el primer centro de los intereses Lengua—Maskoys; en 1841, el comandante proponía establecer una guardia en la confluencia del R. Ypané en el R. Paraguay y realizar las habituales "recorridas" por el río a fin de "...contener y observar los pasajes qe. los indios Lengua pueden hacer como lo han hecho..." (H—367; f. 761). La actitud de los Lengua bajo el gobierno de Carlos Antonio López ya indicaba el básico interés periférico: el trueque; el informe del comandante de Concepción en 1853 revela que "...los Lengua que moran enfrente de esta Villa y hacían señales con la mano ó quitaban para enviarles canoas á fin de pasar á esta banda trayendo cera, liña, mantas ordinarias, cuero de ciervos, y otras frioleras á cambiar por sus necesidades..." (H—368; f. 802). Cuando desembarcaban los Lenguas con sus propias canoas en cercanía de Concepción, la comandancia ordenaba hundirlas; se recurría a la vieja táctica contra "los salvajes del Chaco": debían acercarse a las villas o a los poblados "a pié" o esperar el envío de las canoas "oficiales". Muchos caciques venían periódicamente a Concepción, deseosos de adquirir el tabaco, ofreciendo en cambio "mantas, ovillos de lana hilada y escobas"; el tabaco y los cuchillos—machetes constituían su demanda principal. Los Lengua—Maskoys poseían canoas monóxilas, asociadas básicamente con "esteros" y "pesca"; pero estaban muy reacios a cruzar en canoas "la corriente", además del tácito temor de entónces a cualquier repentina presencia de los Caduveos—Mbayáes. Concepción y luego Carayá—vuelta frente a la desembocadura del R. Aquidabán eran los lugares de los "viajes de trueque" de los Paisi: aptós, si bien éstos celosamente mantenían sus cazaderos en el interior chaqueño; los Maskïptó eran más atraidos por asientos periódicos cerca de la misma ribera. El gobierno prohibió cualquier asiento en la isla del R. Paraguay frente a Concepción en prevención de posibles robos entre los pobladores de la orilla oriental, si bien el informe del comandante destacaba que los Lenguas "...se mantienen con este vecindario en buena armonía y continuas relaciones..." (H—368; f. 1068). El provisorio asiento misional de Thlagsinkin, fundado por B. Grubb en 1891, hallábase precisamente en el pasaje, donde se reunían los cazadores, cuando llevaban hacia la ribera cuero, cera y plumas para el trueque (Grubb, p. 56).

En los tiempos de la guerra del "70", los Lenguas comenzaron a envalentonarse y asaltar algunas poblaciones en la otra orilla, habiendo algunas escaramuzas con las tropas paraguayas (Grubb, p. 103); tales asaltos convirtiéronse luego en el tema de las "grandes hazañas guerreras con éxito —victoria" (Coryn, p. 105). El interés de los Lenguas limitábase a saquear lugares, donde había "provisiones" y adquirir algunos niños cautivos luego integrados a las tribus. Sus relaciones interétnicas indican algunas pautas diferenciales; el concepto de "enemigo—contrario" se aplicaba a los Tobas por los Paisi: aptó y por los Maskiptó, quienes no olvidaron las viejas escaramuzas intertribales en la época de la reducción Melodía. No faltaban las escaramuzas con los Suhín—Chulupíes y los Mopai: aptó y Yïtwasïptó a causa de la tendencia "niwaqli" de penetrar en los cazaderos y los algarrobales norteños tradicionalmente reclamados por los Lengua—Maskoys; era esencialmente un conflicto periférico expansivo, similar al moderno conflicto lengua —chulupí, cuando en 1935 un grupo "niwaqli" entró en el ámbito menonita, compitiendo con los Lenguas en sus antiguas "tierras" (Hack, p. 5). Las escaramuzas se limitaban, por ende, a la defensa de "cazaderos—tierras"; así hubo hostilidades también con los Kïlmïlpeiyím del nordoeste. Otro carácter se manifiesta en sus relaciones con los "Kyïsán —Kïlyákmok" —Sanapanás, si bien éstos de la misma familia linguística maskoy; era una postura provocativa, "yïpkáencï" (Susnik—Le., p. 268); los Lenguas y los Sanapanás entraron en una competencia violenta para apropiarse de mujeres y ovejas, y disputarse

los cazaderos más potenciales. Los Lenguas siempre mostraban poco sentido por la preservación de los cazaderos, practicando excesivas cacerías por táctica del fuego y matando también hembras preñadas de los animales mayores: "...se explica pués como la caza del Chaco merma rápidamente; donde se han establecido indiadas, se puede caminar días enteros sin ver un animal cazable..." (Coryn, p. 239). Cada parcialidad enthlit respetaba los límites del cazadero de otra parcialidad, no empero los "kyooktla" de los Sanapanás y Sapuquíes. No menor fue el interés de los Lenguas por la posesión violenta de ovejas ya que su propia cría era bastante limitada; la busqueda de oveja—lana debíase en gran parte a la exigencia de "apawa—manta" para el hombre casado. Empero, el interés principal centrábase en la integración de mujeres cautivas o raptadas; el misionero B. Grubb ya en 1889 interpretaba esta "pretensión" lengua como una táctica de evitar sucesivos matrimoniamentos endotribales y de esta manera asegurar la vitalidad sociobiológica de la tribu (Gubb, p. 103). El infanticio entre los Lenguas adquiría importancia demográfica; el infanticidio de niñas era casi pautado dentro del índice porcentual por sexo; esta práctica era generalizada entre los Chanés altoparaguayenses y también por otras tribus del área beniana, por donde se realizaban los desplazamientos prehistóricos de los Maskoys. La conciencia étnica de "enthlit" basábase en "kïlyehéngka — linajes" y la vivencia sociocultural fundábase en la homogeneidad de "lengua—conducta—costumbre"; por otra parte, la tendencia a "kyïthpákme" permitía fusiones interétnicas e interparciales, actuando de factor disociativo, cuando las circunstancias externas obligaban a la dispersión por pequeñas bandas o "tïngma—asientos". Cuando en la segunda mitad del siglo XIX, los Maskïptó carecían de oportunidades de adquisición violenta de mujeres, comenzaron a fusionarse los pequeños grupos "tïngma", si interfería algún factor que ape ligrara la sobrevivencia de la comunidad; así pos ejemplo, Coryn conoció en 1895 a 2 grupos macrofamiliares suficientemente numerosos, pero en 1902 ya fusionados, mediante las muertes por fiebre, viruela y —característicamente para los Maskoys—, hipertrofía del estomago (Coryn, p. 213). La fiesta de "yanmana", el rito de pubertad para las muchachas, implicaba una verdadera socialización de las jóvenes; las maestras de danzas desempeñaban también el rol de "mujer lengua—enthlit", la que representaba la etnicidad frente a la política matrimonial abierta de los hombres; no extraña, por ende, la mención de Grubb de una mujer—líder "la madre Mangwiamei", la que no sólo era maestra de danzas y curandera, sino respetada por sus opiniones en cualquier asiento desde el Rcho. San Carlos hasta el R. Montelïndo (Grubb, p. 84). Frente a los Angaités, los Lenguas siempre se manifestaban despreciativos, considerándolos "mestizos —camesma" y negándoles el derecho al apelativo "enthlit".

En los últimos dos decenios del siglo XIX, los contactos de los Maskoys con el ambiente "wolâyo—paraguayo" cambiaron; no se trataba más de simples encuentros periféricos de trueque, sino de la penetración en el mismo "chaco" lengua—maskoy. La explotación de quebrachales por la compañía Casado y otros establecimientos tanineros, el obraje en Carayá vuelta, la fundación de la misión inglesa y posteriormente la formación de estancias circunstanciaron un profundo cambio en el equilibrio de los recursos subsistenciales de los Lenguas. Algunos grupos, los Maskïptó preferentemente, acercáronse a la ribera del R. Paraguay; tal desplazamiento significaba ya la toma de nuevos asientos y cierta tendencia al periódico bracerismo en los establecimientos "wolâyo"; los Paisi: aptó del interior miraban despectivamente al gentío "de la ribera", fueran Lenguas o Angaités. Ellos seguían apegados a sus "kyooktla —cazaderos", a su tradicional batatal y al lugar, donde podían recolectar su "antaawa —poroto negro"; esto no obstante, presentaban ocasionalmente su trabajo como hacheros, cargadores o carreteros, considerando aún este "támhaikha—trabajo" como un simple "trueque" para obtener los bienes deseados. "Cuando se alistan en algun establecimiento industrial o rural, nunca perduran por mucho tiempo y nunca trabajan con gusto... todos los pretextos para no trabajar son buenos..." (Coryn, p. 220). En aquel entónces, el "támhaikha" seguía siendo el trueque; Koch—Grünberg, recogiendo los datos del M. Gipsy, uno de los primeros estancieros chaqueños en el siglo pasado, destaca las siguientes características: cada banda lengua—enthlit celosamente cuidaba "su cen-

tro", su "valle", donde había alguna laguna que no se secaba o un pozo, pudiendo alrededor plantar zapallo, batata, maíz o mandioca; a la vez andaban ufanos como cazadores y recorriendo como pescadores sus esteros y riachos. Las nuevas estancias formadas en las antiguas tierras de los Lenguas, siempre elegían los mencionados "centros" con aguada, lo que constituía el verdadero impacto conducente a una desmoralización tribal, sumiéndolos en indiferencia y apatía; perdiendo su "centro" tradicional y ya no teniendo su "chaco" libre, el "támhaikha—trabajo" volvíose paulatinamente una necesidad subsistencial.

En 1888, el misionero A. Henriksen de la South American Missionary Society estableció su primer puesto misional en donde la desembocadura del Rcho. Fernández, unos 30 kilómetros al norte de Concepción. El año siguiente, la labor fue continuada por W. Barbrooke Grubb; en el establecimiento de Carayá vuelta hallábase entónces un grupo ribereño lengua estable, bajo el liderazgo del cacique Martín. Como todo el gentío ribereño, los "kyo—nawátsom" recurrían a ocasionales robos de ganado y ovejas (Hunt —., p. 93) y no hesitaban robar el almacén del establecimiento. Hacia el año 1900 sucedió una verdadera revuelta de los Lenguas en Carayá vuelta, debiendo intervenir la tropa de soldados (Wavrin, p. 109), siendo la causa "el engaño wolâyo" y "las exigencias" de los indígenas. En esta primera fase de los contactos directos no se estableció aún una pauta determinada en las relaciones interénicas; los "wolâyo" tácitamente temían a "los selvajes del Chaco", pero necesitaban de braceros y se interesaban por los cueros silvestres, minimizando siempre la recompensa; los Lenguas por su parte, no desarrollaron aún una escala de valores con referencia al trabajo o a los artículos; la relación entre "trabajo y traigo" y "cambio, pago" dependía totalmente de los intereses inmediatos y de la "oferta wolâyo". El misionero Grubb abandonó el proyecto de un puesto misional ribereño y comenzó con sus viajes exploratorios hacia las tierras "del centro"; exploró el R. Montelindo, donde encontró el grupo cacical de Machi; siguiendo el curso del R. Verde —cuyas riberas eran bien pobladas, llenas de algarrobales y abundantes en caza de pecaríes, monos, yurumí y ar-

madillos—, visitó varios "tingma—tolderías", entre ellas la del cacique Francisco Cambá, quien cultivaba maíz y mandioca y poseía unas 350 ovejas y cabras. Grubb quería establecer el puesto misional en las tierras de los Paisi: aptó; en 1891 fundó Thlagnasinkinmith, unos 45 kilómetros tierra adentro en la ribera derecha del R. Verde; dicha tierra fue luego reclamada por los compradores—propietarios. En 1893 se desplazó aún más al interior hacia Thlagwakhe, estableciendo en 1893 "la primera central misional" en Waikhatingmangyalwa; pasando por la pequeña "misión—colonia" de Naktetingma, el "nuevo pueblo Lengua" asentóse en 1907 definitivamente en Makthlawaiya. Alrededor de esta Misión Inglesa establecíanse luego nuevas estancias, abriendo el paso al comercio y acondicionando de esta manera nuevas pautas de conducta de los Lenguas.

Grubb no experimentó resistencia belicosa alguna de parte de los caciques; Yohoyïspok, el jefe paisiaptó de más prestigio se mantenía reservado, pero tolerante; representaba el tipo de "wïsce" que reunía dos cualidades: "abwancik" y "apmeihïh", habilidad y resistencia; era hábil de palabra y resistente en la conducta para asegurar una ventajosa subsistencia para su comunidad. Los Lenguas toleraban a los "caciques —cabecillas", "abwïnnakte —bravos", más agresivos o "dueños" de alguna hazaña guerrera, pero — en contraste con las tribus ecuestres—, los secuaces eran inestables y rápidamente indiferentes, si no obtuvieron una utilidad inmediata. El tradicional "wïsce — cacique" simbolizaba la seguridad subsistencial de la comunidad; se lo "escuchaba—obedecía" o se lo abandonaba, si ocurría algún revés económico; el mismo término "wïsce" aplican los modernos Lenguas a "los patrones de las estancias" y también corresponden con la misma conducta. Desde este punto de vista, Makthawaiya también mirábase como "un centro" con agua y con subsistencia; los pequeños grupos iban y venían, siendo entre los Enthlit profundamente arraigada la tendencia a periódicas reuniones intercomunales, "kïltôwangkyi" como una reafirmación ex terna del bienestar.

Regher enjuicia el "idealismo", el "paternalismo" y la realización misional fuera de la propia estructura socioeconó-

mica de los Lenguas (p. 141). Ya al fundarse la colonia misional Naktetingma en 1903, B. Grubb pretendió poner en práctica su fundamental principio: "cada colono debe ser trabajador y cada niño escuelero" (Hunt—G., p. 56), y de esta manera instituir en Makthlawaiya un centro transculturador en plena área centrochaqueña. La misión como una aldea con población estable, economía planificada y el trabajo organizado desempeñaría la función de una "comunidad — factoría", en su aspecto práctico parecida al proyecto del gobernador de las Misiones, F. Doblas en la época del indigenismo "liberador" del virrey Avilés. Para anular "el primitivismo" culturosocial de los Lenguas y llevarlos a un nuevo módulo económico cristiano, Grubb quería apoyarse en tres jóvenes líderes Paisiaptó: el económico Felipe Quemap, el social Juan Metegyak y el religioso Jaime (Grub—II, p. 170). El plan makthlawaiyense de la misión anglicana era audaz, pués esbozóse en una época, cuando la misma población rural paraguaya recién se recuperó de las consecuencias de la guerra del "70", el Chaco siguiendo en gran parte despoblado y no existiendo ninguna "colonia" o "misión" indígena oficializada por el gobierno. Los Lenguas manifestaron actitudes ambiguas frente a la nueva misión; respetaban esencialmente su derecho a "kyooktla"; los más comunicativos fueron algunos grupos paisiaptó por hallarse la misión en su propio "kyooktla", no faltando grupos maskiptó desarraigados, ambos en expectativa de un "centro", del cual esperaban —con su tendencia ventajista inmediata—, un "tasik amyáá — buena nueva", no religiosa, sino subsistencialmente aprovechable. Hacia los fines del siglo XVIII, muchas tribus chaqueñas solicitaban "reducciones" como un medio eficaz y protector para sus movimientos en la periferia de la población criolla; el ejemplo de Melodía fue conocido a través de los antiguos "Machicuis" entre otras parcialidades Enthlit. Su tendencia a periódicas "reuniones—invitaciones", acondicionadas por el provecho y por la diversión, facilitaba permanencias intermitentes de los grupos en la aldea misional; empero, la buena época de caza o pesca, la madurez del algarrobal, el deseo de "visitar" algún establecimiento ribereño, algún "sueño—realidad", el temor a alguna alteración shamánica o una simple

ambición del "kyaiya — festival" intercomunal — fueron los factores suficientes para disgregarlos nuevamente. Mientras los Lenguas aún poseían sus "kyooktla" libres, sus tradicionales "kyaiya" facilitaban la continuidad de una conciencia "enthlit" y de la vivencia según sus propias costumbres; la estadía en la misión no era más que "una visita prolongada" y en tales situaciones observaban la conducta impuesta, exigida o propicia por el simple principio de reciprocidad de intereses. Esta primera reacción de los Lenguas iba cambiando paulatinamente; el nuevo "aptïme" misional, basado en los "niños escueleros" y en la gente jóven, la que se sentía atraida por la "novedad" socioeconómica, produjo consecuentemente una tácita discriminación entre "iningkóó tïme —nuestra conducta" y "pok aptïme —otra, extraña conducta", ésta rechazable o recelada. Los cazadores, pescadores y cultivadores del batatal y zapallar, acostumbrados a su ciclo anual y vital, retirábanse a sus "kyooktla" del interior; empero, los "nuevos", los de Makthlawaiya, apegábanse a su "nuevo centro", aceptando, pero no adoptando, el nuevo "aptïme" sociocultural en una comunidad dirigida, donde todo era "el trabajo", el plantío, el vaquerismo, las carretas, el taller de carpintería o el bracerismo. La misma caza ya se dividía en "mariscar—rastrear" si se cazaba para tener carne, o "trabajo", si se buscaban cueros para un buen trueque. Este nuevo concepto impactante de "trabajar—vivir" aislaba a los Lenguas Makthlawaiyenses de los otros aún libres, para quienes "vivir" era "cazar, plantar—pescar—melear" o prestar ocasionalmente sus brazos en algún establecimiento "wolâyo". Se desplazó asimismo el concepto de "la comunidad"; Makthlawaiya era organizadora y distribuidora del trabajo, el centro que daba trabajo y aseguraba una subsistencia mínima, contando con la participación de algunos jóvenes líderes; la existencia de esta comunidad misional dependía del potencial externo, fuera de toda realidad psicocultural de los Lenguas. El sedentarismo del grupo dependía de la economía misional; cualquier desequilibrio apeligraba la estabilidad y amenazaba con la dispersión grupal; cuando las tierras enthlit ocupáronse con las estancias, el nomadismo por el trabajo de vaqueros poco

diferenciábase del antiguo nomadismo utilitario de los recursos naturales.

El mismo Grubb menciona la resistencia de los shamanes; la lucha abierta surgió, cuando se morían muchos jóvenes bautizados (p. 279). Era una defensa de las antiguas pautas ideológicas de los Lenguas, del principio tridimensional de la vida: latido —alma—piel/cuerpo, en estrecha dependencia de la malevolencia o benevolencia de los shamanes, dueños del poder visionario y conjuradores de los temidos "kïlyïkhama" de la naturaleza y del mundo anímico. Entre los Lenguas ocurría con cierta frecuencia una psicosis del miedo a que el alma del viviente fuera poseida por los poderosos espíritus malignos, "kïlyïkhama"; Grubb habla de los frecuentes casos del histerismo entre hombres y mujeres enthlit (Hunt—G., p. 93). Los Lenguas aún vivían en "su chaco", en el ambiente que modelaba sus creencias y sus conceptos psicomentales del mundo; y como los espíritus y las fuerzas sobrenaturales esencialmente "tantean" a los hombres, así también consideraban ellos "el tanteo" como un arma más eficaz para dañarse interpersonal e intercomunalmente. El cristianismo en su faceta anglicana, pretendió acallar a los shamanes y su magia con "el poder del canto", quebrar el prestigio de los shamanes —curanderos con alguna asistencia médica y reorientar la dependencia anímica hacia la novedad oral de "buena nueva" y "hombre nuevo". Hacia el año 1910, los Lenguas quedaban por su tipo de vivencia divididos en 4 grupos: el núcleo de Makthlawaiya; los ribereños, esencialmente braceros y expuestos a una adaptación desequilibrante a la convivencia ambiental de los "wolâyo"; los de tierra adentro, quienes aún conservaban sus "tïngma" independientes, pero aceptaron el "oficio de vaqueros" como un nuevo recurso subsistencial; y finalmente los marginados, quienes se resistían a cualquier cambio de sus tradicionales pautas socioculturales.

Al mismo ramal "enget—enthlit" pertenecen también los Angaités, si bien los Lenguas niéganles el derecho a su apelativo tribal y les manifiestan un abierto desprecio; hablan de dos parcialidades: "caatïwïs —koitîwis — gente del algarro-

bal" y Canamesma — Chanethma; el apelativo se asocia con un grupo layana—chané, Ciboe—Nigati —comedores de algarrobo, que se separó del tronco Layaná en la primera mitad del siglo XVIII. Siguiendo su pauta "colonizadora", los Layanás hubiéranse establecido en las riberas del Rcho. Yacaré Norte, integrándose con un grupo maskoy norteño; empero, siendo numéricamente poco fuertes y teniendo ya asimilados algunos "Enthlit" en carácter de cautivos, formóse el grupo mestizo "Chanethma, predominando la lengua maskoy y "chané—izándose" su cultura originaria. Hacia los fines del siglo XVIII, cuando los Layaná — Chanés abandonaron el Chaco, los Angaités venían desplazándose más hacia la periferia ribereña. Los contínuos asaltos de los Angaités a los "Guana — Kashkihás, la tribu maskoy vasalla de los Chanés y, por ende, culturalmente "neolitizada", provocaron una notable baja demográfica: "...pues parece ser que á causa de un robo que hicieron á los Guanás, éstos, unidos á los Mbayáes, que entonces eran sus amigos, cayeron sobre los ladrones por agua y tierra, con una prontitud, una reserva y una violencia tal que puede decirse que los aniquilaron..." (Cominges, p. 153). Los Anagaités se dividieron luego en dos grupos: el grupo "chaqueño" asentado unas 20 leguas tierra adentro y el grupo ribereño, conocido también como "el gentío del Puerto Michi", establecido en la orilla chaqueña frente a un camino que conducía a la Colonia Apa. El miedo a los Mbayáes nunca se apagó; cuando estos antiguos "dueños" del Alto Paraguay bajaban por el río Paraguay desde Corumbá hacia Concepción, aprovechaban siempre la ocasión de llevarse algunos cautivos chaqueños; los Angaités tenían muchas escaramuzas con estos Caduveo—Mbayáes, generalmente asaltándolos cuando acampaban cerca de la ribera; recogían las flechas mbayáes después de cada combate, pero conservaban solamente las astas, rechazando las puntas por considerarlas envenenadas, una tradición muy difundida en el Chaco norteño a causa de las armas de los Chiquitos. Cuando el viaje y la entrada de Cominges entre los Angaités en 1878, éstos manifestaron cierto recelo, temiendo a que pretendiera sacarlos del Chaco y venderlos en Corumbá (ib., p. 154); acostumbrados a las "entradas chaqueñas" de los Mbayáes en

busca del gentío, cualquier contacto con los extraños — si ecuestres, blancos o indios—, provocaba un estado de pánico.

A diferencia de los Enthlit—Lenguas, quienes iniciaron sus relaciones periféricas con Concepción y Carayá vuelta los Angaités tomaron su primer contacto con el ambiente criollo frente al establecimiento de la Colonia Apa; en la ribera chaqueña, el cacique Michí estableció "su puerto", desempeñando frente a la colonia y frente a los indígenas el rol de lenguaraz, reducido su conocimiento a unas cuantas palabras en guaraní. Solamente por intermedio del cacique Michí podían otros Angaités y algunos Sanapanás comunicarse con la Colonia Apa, a veces interesados en algún trueque o prestando sus brazos en el cargamento de los buques que fondeaban frente al Pto. Michí; el cacique recibía algunas "fruslerías" por proveer a la Colonia de "indios conchabados". Y las experiencias de este trato con la Colonia eran negativas; era un ambiente "...donde los peones suelen cambiar de querida con más frecuencia que de camisa, y donde además de explotarle cuanto pueden á el y á los que trae enganchados, cambiándoles por fruslerías los productos del desierto, los obligan á trabajar sin más retribución que un puñado de maíz, ya sea en la limpieza de las calles ó ya en el cargamento de buques..." (ib. p. 98). El contacto de los Angaités con el nuevo ambiente fue así circunstanciado por el peonaje, un factor negativo en la primera fase aculturadora, cuando los indígenas tienen que elaborar una escala de valores de "las novedades"; en este sentido, Comingues caracterizó al cacique Michi: "...es un hombre peligroso, y repugnante, como lo son todos indígenas cuya educación proviene del bajo comercio que los explota, los degrada, y los corrompe..." (ib., p. 99). La nueva conducta que los Angaités adoptaron frente al ambiente psicosocial de los "wolâyo", tuvo por consecuencia una progresiva devaloración de sus antiguas tradiciones. El Pto. Michí no sólo fue un centro de trueques y de conchabos ocasionales; las bandas angaités de tierra adentro, presionadas por los Sanapanás, tenían poca movilidad y posibilidad de cambiar cazaderos, siendo los tradicionales ya muy agotados; por esta razón, estas bandas pedían

al cacique Michí a realizar periódicamente sus monterías en el cazadero de él y asimismo aprovechar sus algarrobales; se debatían en una verdadera pobreza subsistencial. El cacique Michí aprendió en la Colonia Apa, lo que significaba "la recompensa", "el pago", el concepto nuevo que desintegraba la antigua norma interparcial de reciprocidad y hospitalidad; el cacique Michí exigía "el pago" en pieles y mantas. Cuando subían las embarcaciones por el R. Paraguay, los Angaités abordábanlas, acercándose en sus canoas y ofreciendo en trueque flechas, pieles, mantas, cuerdas de caraguatá y loros (Fernández, p. 254). La fundación de los puertos tanineros, especialmente de Pinasco en 1918, cuyas tierras hasta 80 leguas adentro, pertenecían a los Angaités desde el siglo XVIII, pronto influyó en el desarrollo de algunas características negativas y latentes entre los "ko—nawátsom —ribereños", correspondiendo al carácter del viejo Michí: "...afectadamente dulce en el trato, colérico con los suyos, interesado, exigente, enojadizo, pedigueño, borracho, embustero, taimado, desleal y ladrón..." (Comingues, p. 97); era el camino hacia el proletariado indígena en los establecimientos tanineros; los grupos angaités del interior dependían del ambiente estanciero.

Los Sanapanás y Sapuquíes representan el ramal "—apu—hombre" de los Maskoys; G. Boggiani encontró una gran toldería sanapaná en la orilla del R. Salado, unas leguas al norte del Pto. Casado, y mezclados con ellos ya los Sapuquíes (Boggiani—AP., p. 13). Así como los Angaités y Kashkihás también los "Kyïsapan—Saapan" vivían aún en el siglo XVIII en la periferia del habitat de los Layaná y Chavaraná — Chanés; la influencia cultural chané es evidente en algunos elementos de la cultura material; esto no obstante, no parece haber ocurrido un mestizamiento biológico como en el caso de los Angaités. Su tipo físico indica algunas particularidades —cara ancha—, dentro del grupo Maskoy, siendo probablemente correlacionadas con los vecinos "Quies" en la periferia sureña chiquitana (Susnik—AB—I, p. 139). Los Sapuquíes tenían por sus vecinos norteños a los Tomarxa—Chamacocos; evitaban cualquier penetración rumbo oestino por la pobreza de los cazaderos y por los movimientos des-

plazatorios de los Manxuis—Matacos; los Lengua —Enthlit los identificaban a veces con los "kilyâkmok", indicando como "su centro" la zona entre el Ftín Salazar y Rcho. Salado. En los comienzos del siglo XIX, los Sapuquíes se acercaron a los Sanapanás, éstos entónces con algunos desplazamientos hacia el este —después de la emigración de los Mbayáes y de los Chanés—, hasta posesionarse de los cazaderos entre los ríos Salado y Galván. Las escaramuzas con los Tomarxa—Chamacocos eran frecuentes, siendo los Sanapanás temidos bajo el apelativo "Kïrmoro" o del denominador común "Inimas"; el motivo era generalmente el rapto de mujeres, no faltando asaltos—robos a los plantíos en la época de cosechas. Entre los Lengua—Enthlit y los Snapanás existía — como ya mencionado—, un contínuo estado estado de "provocación — guerra", los Lenguas buscando mujeres y ovejas. Algunos grupos sanapanás acercábanse periódicamente a la ribera para realizar algún trueque o ya para organizar alguna celada a los Caduveos—Mbayáes a fin de adquirir algunos "sables" como "trofeo" y señal del prestigio social. Cominges, realizando su exploración nortechaqueña, pasó por la aldea sanapaná de Mita—páat y fue agasajado con la pipa de tabaco, poroto—cocido, batatas y miel (Cominges, p. 238). Las tierras que los Sanapanás poseían tenían recursos subsistenciales potenciales; la ribera, empero, atraía; al ir fundándose los puertos tanineros, la caza—subsistencia convertíase en caza—trueque; las bandas comenzaron a fragmentarse, algunos grupos ya trabajando como braceros—hacheros en los quebrachales, si bien eran menos propensos a establecerse como "ribereños" estables o trabajar como peones en los puertos. Cuando B. Grubb fundaba la misión Makthlawaiya, existía entre los Lenguas y los Sanapanás el vivo recuerdo del último combate, quedando los Sanapanás en abierto recelo y en una vengativa expectativa. El grupo sanapaná más cercano a la misión tenía su campamento en Yowea Sangmâ (Gran pantano) bajo la jefatura de Paisiam abatang, quien ocasionalmente visitaba Makthlawaiya; en 1914 los visitó Grubb y preparó el camino para fundar entre ellos la "Misión Chica"; por tradición, el lugar llamado Campo de Flores hallábase en "las tierras de los Sanapanás", ocupadas éstas luego por la

Cia. de Pinasco, si bien los indígenas resistíanse a cualquier mudanza.

Los Kashkihás menciónanse muchas veces con el apelativo "Guanás", de donde la confusión con los Chanés altoparaguayenses. En 1881, Fontana habla de estos "Guanás" como "...los más insociables de aquella región..." (Fontana, p. 150); G. Boggiani vió a algunos "Guanás" en Pto. Casado en 1889, pero destaca que su habitat hallábase muy en el interior, a unas 80 leguas al noroeste (Boggiani—AP., p. 13); su desplazamiento hacia el Rcho. Yacaré inicióse recién en el siglo XIX, cuando ocasionalmente aceptaban algún trabajo en los quebrachales del Pto. Sastre. También los Kashkihás pertenecen al ramal maskoy "apu —hombre"; formaban un grupo periférico —pedestre y pacífico—, de los cazaderos Mbayáes y de los plantíos Chanés, teniendo el status de "tributarios" a modo de los Guasarapos—Guachíes del Alto Paraguay; la influencia cultural neolítica inicióse ya en la época prehistórica, mediando los Gorgotoquís del área surchiquitana. Cuando los Angaités asaltaban sus cultivos, los Kashkihás recurrieron a los Mbayáes para una punición de "los ladrones"; esto no obstante, los Kashkihás mismos fueron frecuentes víctimas del cautiverio, cuando los Mbayáes bajaban por el R. Paraguay desde Corumbá y se adentraban en las tierras chaqueñas; adquirir un sable en alguna escaramuza con los Caduveos era también para los Kaskihás un motivo del prestigio social. Por lo general, ellos carecían de todo ethos agresivo, reemplazándolo con el mañoso utilitarismo ventajoso; si el sable fue un trofeo, una huida—escapada exitosa significaba asimismo un acto heróico. Cominges en 1879 visitó algunos "páat" —tolderías de los "Guanás"; describió al cacique kashkihá Queirá como hombre orgulloso y hasta arrogante, acompañado siempre por unos 15 hombres de su macrofamilia a fin de manifestar su prestigio socioeconómico; la conciencia de "nêsamoko — nosotros" de la casa comunal era el lazo social más fuerte (Cominges, p. 145). El cultivo de batata, maíz, mandioca y calabazas, parcialmente la cría de algunos animales domésticos, eran más importantes que la misma caza; a los Kashkihás — Maskoys siempre caracterizaba la rápida adopción de elementos culturales úti-

les; el cacique Queirá adoptó ya el pequeño cultivo de caña de azúcar, disponiendo a la vez de un primitivo trapiche (ib., p. 179).

b) Los Chaqueños norteños.

Del aislamiento a la reagrupación tribal y su posterior abertura al nuevo ambiente. (Zamucos, Morotocas, Ugarayos, Caitpotorades. —Guarañocas y Potureros.—Yshyr Chamacocos y Ayoweos "Moros").

Los Yshyr —Chamococos, quienes se acercaron recién en el siglo XIX al "Onóta — R. Paraguay", y las diferentes bandas de los Ayoweo—Ayoré —"Moros", por largo tiempo viviendo en un cerrado aislamiento, son los grupos sobrevivientes de la familia étnica de los antiguos Zamucos. Su ethos vivencial, su comportamismo, su estructura social, su proyección existencial a través del conjunto mitológico y también su mismo subtipo físico — si bien en general clasificados como pámpidos—, los distingue de otros grupos étnicos chaqueños. Junto con los Matacos y Maskoys, los Zamucos constituían el bloque migratorio prehistórico con el rumbo nordoeste—sur, formando una barrera a los migrantes pámpidos que se desplazaban desde el sur hacia el norte. En contraste con los Matacos que recibían influencias de los pueblos culturalmente neolíticos de filiación arawak—preandina, los Zamucos movíanse en la periferia de los Manasicas y Chiquitos, al parecer en cierta dependencia directa socioperiférica, reflejándose este hecho en el mismo léxico zamuco referente al aspecto culturosocial y en algunos rasgos físicos que indican cierto grado del mestizamiento interétnico prehistórico. El mito "del cambio del mundo" que interpreta el paso de "la gente de antes", cazadores inferiores, a "la gente nueva" con otra pauta vivencial, es aún una tradición conciente entre los Yshyr y los Ayoweos. Ambas tribus también, los Chamacocos y los "Moros", unos con su protomadre Esnuwarta y los otros con su Asóojna —madre arquetipo, manifiestan su particular vivencia religiosa entre la expectativa "del favor" y el temor "al desequilibrio", entre la fácil "risa festiva" y la desesperación—locura.

En el tiempo de las expediciones transchaqueñas en busca de "El Dorado" en el siglo XVI, no se mencionan específicamente las tribus zamucas, las que entónces ocuparían las

tierras al norte y al sur de las salinas chiquitanas, entre los ríos S. Miguel y Tucavaca; hay algunas referencias a los Morotocas al sur de la Vieja Sta. Cruz, luego la reducción S. José. De la expedición altoparaguayense de Alvar Núñez Cabeza de Vaca se hubieran traido a Asunción algunos cautivos "Samucos" (Aguirre—I, p. 367), declarados "esclavos"; se trataría en este caso de la rama oriental de los Zamucos. Las primeras noticias históricas más amplias se deben a los ensayos misionales de los jesuítas, quienes, fundando sus reducciones entre los neolíticos Chiquitos, trataron a formar al sur una "provincia de Zamucos" como el paso libre hacia el R. Paraguay y como una posible abertura nordoccidental hacia el R. Pilcomayo. Los primeros contactos se establecieron con los Morotocas, quienes, divididos en varias parcialidades, ocupaban la zona al norte del cerro Yoibidie —S. Miguel entre los ríos Quimone y S. Rafael. El P. Juan B. Zea, partiendo en 1711 de la reducción de S. José, encontró a los Coroinos (P. Fernández—I, p. 67), quienes entónces ocupaban también las tierras de los antiguos Gorgotoquís, éstos ya en el siglo XVI integrados a la población santacruceña. Los Coroinos hallábanse en una crisis vivencial que no se refería solamente a la poca potencialidad de los recursos naturales en su zona o a las grandes sequías, sino a una notable baja demográfica, ésta para todos los Zamucos siempre el motivo de una expectativa pesimista. Las guerras interparciales, especialmente con los Careras, eran periódicas; la epidemia de viruela hacía sus estragos; la práctica de tener sólo dos hijos por familia también influyó en una baja natalidad. Los Coroinos aceptaron la propuesta del misionero y se trasladaron a S. José, formando su propia "barriada" morotoca en la mencionada reducción chiquitana; la abundancia y la estabilidad alimenticia vista por los Coroinos en S. José fue el factor primordial para aceptar el "cristianismo"; en la decisión para la mudanza influyeron poderosamente las mujeres: "...Honran á las mujeres con el título de señoras, y verdaderamente lo son, porque ellas mandan á sus maridos, y por su capricho se mudan de un lugar á otro; jamás ponen mano en las haciendas domésticas, sino que se sirven de sus maridos, aun para ministerios más humildes...", como destaca el P. Patricio Fernández (ib., II, p. 91). Entre los modernos Chamacocos y

Ayoweos perdura esta tradición; empero, si la mujer como "wárxa —hembra" impone su voluntad en "mudanzas, melerías y festivales", sigue como "temicara" excluida de la participación socioreligiosa de la comunidad; el secreto de las protomadres, Esnuwarta y Asóojna, constituía un derecho exclusivo para los "hombres societarios". Esta postura dualista indica que la arquetípica "protomadre—mujer" lígabase en su vivencia al mundo feminino, pero en su función de "favorecedora" o "amenazadora" quedaba limitada a la "sociedad de hombres".

El contacto del P. Zea en 1717 con los Carera—Morotocas no tuvo éxito; éstos mantenían con los Coroinos contiendas importantes, muchas de las cuales motivadas por el intercambio de mujeres; los grupos de filiación zamuca en contínua segmentación a causa del ritmo de su potencialidad subsistencial precaria, solían organizar las "visitas" de los jóvenes y enviar a "mensajeros" para reafirmar amistad intergrupal; matar a un visitante—mensajero constituía el máximo delito, sancionado con el "exterminio" del grupo ofensor. Los Coroinos mataron a unos mensajeros Careras, y éstos "...se conjuraron para destruir á los Morotocas (Coroinos) sin dar cuartel á ninguno de ellos; antes bien, haciendo pedazos á cualquiera que caía en sus manos, y celebrando con sus carnes banquetes de cruelisima alegría..." (ib., II, p. 153); la antropofagia no era entre los Zamucos una práctica común o generalizada, pero en este caso aplícabase como una "venganza ritual". Una ofensa parecida ocurrió en el siglo XIX también entre dos parcialidades chamacocas, provocando "odio—exterminio" entre los Ebitôso y Tomarxas, reflejándose el recuerdo aún hoy en sus relaciones intercomunitarias. Los Careras se opusieron en armas al grupo de los neófitos que acompañaban al P. Zea; unos cuantos cautivos fueron traidos a S. José, pero los fugitivos Careras seguían libres y con intentos de nueva venganza. Al parecer, este grupo luego se desintegró o fusionó con otra parcialidad zamuca; los Loushiri — Horihu del R. Otuquis fueron en tiempos modernos llamados por los Xorio— Chamacocos como "Kareluta" (Belaieff —Ch., p. 18).

La parcialidad morotoca, denominada Cucutades (Curucates, Cuculados), tenía por sus vecinos a los Quíes —al parecer de filiación otuqui—bororo; los Cucutades hablaban el dialecto morotoca, pero se diferenciaban de los Zamucos en general por el modo de raparse la cabeza parecido a los pámpidos sureños, como los Tobas y Mocovíes (ib., II, p. p. 93). Cuando los visitó el P. Zea en 1715, hallábanse entre los Cucutades algunos visitantes Zamucos; los primeros rechazaron las regalías en "cuchillos y cuñas", recelando de la propuesta "amistad" al ver que también los Zamucos fueron obsequiados, sin "derecho" a la mencionada repartición, siendo como eran simples "visitantes" de la comunidad. La nueva visita de los Padres Jaime de Aguilar y Agustín Castañares en 1722 —desde S. Ignacio a 20 leguas, tampoco fue alentadora; el grupo de unas 50 familias de los Cucutades toleró la presencia "visitante" de los misioneros, pero los caciques manifestaron su desagrado por el acompañamiento de los neófitos de orígen chiquitano; los Chiquitos eran para todos los Zamucos "vecinos" periféricos impositivos, si bajo este término entiéndese la antigua táctica difusora de los neolíticos, con superioridad socio—económica y socioreligiosa frente a los cazadores marginados. La decisión de los Cucutades para integrarse al nuevo ámbito reduccional — no obstante el obsequio de "treinta cuñas para los hombres" y los "abalorios para las mujeres" — fue supeditada a la reacción del shaman, "chupador y hechicero". La resistencia a la misionización fue abierta, anunciándose como el motivo directo la muerte de algunos niños bautizados, para todos los Zamucos un simbólico "fin del mundo tribal". Esta resistencia, guiada por el shaman, vióse reforzada por la presencia de la pandilla de los hombres que mataron al Fray A. Romero; esta reacción hostil de los Cucutades obligó a los misioneros y sus neófitos a abandonar la aldea. Las rencillas intertribales, llevando a hostilidades—matanzas abiertas, no se debían tanto a causas subsistenciales de "cazaderos, aguadas y alturas" —condición ambiental casi común en las tierras zamucas—, sino al patrón de "ofensas" mútuas, reales o ficticias, una motivación psicosocial de la "sobrevivencia". Los mismos Cucutades entraron luego en un serio litígio con los

Ugarаños; esta circunstancia —viéndose los Cucutades en peligro del "exterminio—fin"—, motivó de que en el año 1723, el mismo jefe —cacique Onate refugióse con su gente en la misión chiquitana de S. Juan Bautista (ib., II, p. 104). Tales decisiones siempre provocaron nuevas segmentaciones grupales, asociándose los grupos según las conveniencias más inmediatas, y también nuevamente disociándose en otra situación crítica.

Las tres otras parcialidades Morotocas: Ororebates, Tomoenos y Panomos, citadas por Hervas (I, p. 163) y el P. Sánchez Labrados (—I, p. 84) fueron paulatinamente integradas a "la provincia de Chiquitos"; los modernos Ayoweos citan entre sus "vecinos" a los "Panonos—Punonas", refiriéndose a una parcialidad aún independiente (Susnik—Ay., p. 13). Cuando A. d'Orbigny visitó las Misiones de los Chiquitos, hablábase ya solamente de los "Morotocas" en general y de los "Guarañocas—Zamucos", los primeros citados específicamente como "misioneros" de S. Juan Bautista, la reducción formada en 1717 a base de un núcleo colonizador de los Chiquitos de S. José. Después de la expulsión de los jesuítas, la gobernación de Chiquitos trasladó la reducción más al sur (R. S. Juan y R. Tucavaca), sirviendo de pretexto principal la esterilidad de la tierra para el cultivo; la población mayoritaria fue constituida por los Morotocas, quienes se opusieron al traslado, debiendo las autoridades recurrir a la fuerza (Moreno —DCH., p. 281). D'Orbigny en 1839 confirmó la conciencia etnotribal de los Morotocas; hablaban aún su propia lengua y se negaban de ser clasificados como "Chiquitos"; esto indica que el grupo morotoca rechazaba en los comienzos de la reducción cualquier "chiquitización" linguística, el medio tan buscado por los jesuítas para uniformar el comportamismo y el entendimiento "cristiano" en su "provincia".

La rama de los Zamucos propiamente dichos comprendía también a los Zatieños y — al parecer—, a los Tapuyquías o Sapios. El primer ensayo del P. Zea en 1716 fracasó; los Zamucos, sabiendo el acompañamiento de los neófitos Chiquitos, se retiraron (ib., II —p. 45); vivían en tierras inhóspitas de las cercanías del cerro Yoibidie, en una verdadera margi-

nación — seguridad frente a la táctica de "conquista—absorbción" chiquitana. El primer contacto se estableció en el año 1717; la "ranchería" zamuca recibió al misionero con un "besamanos", lo que indica que la función de sus "mensajeros—visitantes" era efectiva, trasmitiendo éstos la manera del "recibimiento cristiano"; se levantó una cruz, pero la tierra inhóspita no invitaba a un aldeamiento reduccional. Fueron luego enviados el P. Miguel de Yegros y el Hno. Alberto Romero a establecer la reducción de S. Ignacio de Zamucos; el cruce de las tierras fue adverso: o sequías o inundación; recibir a los misioneros con "cardos silvestres" y un poco de agua — expresión de la "pobreza cíclica", cuando el hombre y el animal "buscaban comida y agua" —, era una buena señal. Los Zamucos, no obstante, resistíanse a la mudanza a un nuevo lugar—cañadón escogido por los misioneros; no se decidían tampoco por un aldeamiento al sur de las tierras de los Cucutades—Morotocas, aduciendo que esperaban "la madurez de sus zapallares"; el cacique zamuco como el vocero de la comunidad trataba de desviar la atención del misionero hacia la zona sur—occidental de los Ugarаños, sus contricantes tribales, existiendo entre ambas tribus el estado de "guerra—venganza" (ib., II, p. 191). En la nueva salida en 1719 para una fundación definitiva de la reducción de S. Ignacio, el P. M. de Yegros y el Hno. A. Romero no encontraron ya a los Zamucos con quienes mantenían contactos anteriores; éstos seguían "realistas", conociendo el cambio cíclico subsistencial, desconfiando del proyecto de una "aldea fija" — para ellos de por sí "un gran cambio"—, y recelando de sus vecinos tribales; asentáronse cerca de una laguna abundante en pesca, cerrando todos los pasos que permitieran un acceso fácil a los extraños. El Hno. Romero los encontró, pero cayó víctima del recelo: una pesada maza destrozó su cabeza. Después de varios nuevos ensayos misionales, el P. A. Castañares logró en 1723 a fundar la aldea reduccional S. Ignacio, a 90 leguas al sur de S. Juan Bautista de los Chiquitos, al este del cerro Yoibidie, siempre con el interés de penetrar luego hacia el área pilcomayense. Empero, la nueva aldea misional componíase de pequeños grupos que pertenecían a tres tribus diferentes: Ugarаños, Zamucos y Zatieños, el motivo siempre

latente de discordias, de oratorias provocativas y amenazantes o ya directamente de las grescas; cuando se agregaron también algunos Cucutades—Morotocas, la lucha por el "prestigio tribal" dentro de la aldea acentuóse; la venganza por las "ofrensas recibidas" llevaba al mútuo duelo entre los diferentes grupos parciales. Por tales causas abandonóse temporalmente S. Ignacio y se trasladó a los Zamucos y a los Cucutades a las misiones chiquitanas con la intención de "cristiamizarlos y chiquitizarlos" y de esta manera imponer la nueva pauta de conducta en las relaciones intertribales. La adaptación biológica de los Zamucos a la "misión—ambiente" chiquitano fue precaria, manifestándose como primera consecuencia una baja del índice de natalidad; un fenómeno parecido ocurrió entre los Ayoweo—"Moros", cuando fueron reunidos en la misión de los Padres Salesianos; recién dos años después de la integración misional, el índice de natalidad se normalizó; los dos factores, el rechazo psicológico al cambio y la táctica intencional configuraron en dichas circunstancias.

En el año 1726, el P. Ignacio de Arteaga ordenó la restitución de los Zamucos y Cucutades a la oriunda misión de S. Ignacio (Lozano, p. 431). En 1738, el P. Ignacio Chomé fue designado misionero de la nueva reducción que reunía entónces a grupos zamucos, cucutades, zatieños, ugarаños y algunos tapios—sapios; a su estadía en S. Ignacio de 1738 a 1745 debemos el vocabulario y la gramática de la antigua lengua zamuca. En 1741, una banda de los Tobas occidentales ecuestres, entre ellos algunos Chiriguanos, pretendían asaltar por sorpresa la nueva reducción zamuca sin obtener el éxito deseado (Charlevoix —VI, p. 130); al parecer, los ensayos de los jesuítas de penetrar desde S. Ignacio al sur hacia el R. Pilcomayo provocaran a dicha expedición de los Tobas, asentados en el área del Alto R. Pilcomayo, en la periferia del habitat de los Chiriguanos. Tanto los Zatieños, con el cazadero entre las salinas de S. José y Santiago, como los Ugarаños, el ramal zamuco más suroccidental, llegando a la zona del actual Ftín. Lagerenza y Laguna Trinidad al poniente del R. Timani, fueron a veces llamados por los misioneros "Yvyrayáras", a quienes precisamente atribuíase el antiguo dominio del área chaqueño—occidental; se hablaba de las "entradas"

Mbayá—Guaycurúes hacia las nacientes del R. Yabebirý al norte y de sus luchas contra los "Yvyrayáras" (Susnik, IC—III, p. 67). Es verosimil que los Ugaraños extendíanse desde las Salinas más al sur al terminarse el movimiento migratorio de los Matacos en la primera mitad del siglo XVI, pero nunca en función ocupacional definida; los Zamucos que acompañaban a los jesuítas de S. Ignacio en sus entradas hacia el R. Pilcomayo, abandonábanlos, cuando fuera de su zona tradicional de recorridas. Durante la estadía del P. Chomé en S. Ignacio y después del asalto de los Tobas, las pendencias entre los Zamucos y los Ugaraños sanignaciones acrecentaron, acusados los primeros de un plan "exterminador" de sus tradicionales adversos. Según Muriel, los sanignacianos decidieron separarse; abandonaron la misión y también "su chaco", dirigiéndose a S. Juan Bautista; los jesuítas abandonaron definitivamente su proyecto de una "provincia de Zamucos"; ya en 1750 se fundó el nuevo S. Ignacio, a 8 leguas al norte de S. Miguel (ap/Baldus—CH., p.177). Interesante es que trasladados los Zamucos, fuera de sus tierras chaqueñas, y siguiendo la nueva pauta intercomunitaria misional, restablecieron la convivencia pacífica con los Ugaraños, si bien ambos grupos quedaban concientes de sus propias "barriadas".

El ramal oriental de los Zamucos era representados por los Caitpotorades y otras parcialidades asociadas; su situación de vecindad periférica fue muy diferente de la de los occidentales Ugaraños. Su movimiento migratorio desde las tierras del R. S. Miguel hacia la plena área chaqueña del R. Zamuco inicióse, a todo parecer, poco después de cerrarse las travesías chaqueñas de los Asunceños en el siglo XVI. Los Ugaraños viéronse en el oeste amenazados por los Chanés Izozenos, los Caitpotorades, empero, por los Tereno—Chanés y los Mbayá— Guaycurúes, quienes periódicamente realizaban sus entradas en busca de cautivos; los pedestres tenían que "guerrear", hallarse en contínuo movimiento para desplazarse hacia los lugares menos accesibles para los ecuestres Mbayáes, o atacar otras tribus para proveerse ellos mismos de cautivos luego destinados a una "entrega pacífica" a los exigentes e implacables Mbayáes. Ya en su primer encuentro con los jesuítas, los Zamucos destacaban sus contínuas guerras con los

Caitpotorades. Cuando se abandonó el plan de "la provincia de los Zamucos", los jesuítas trataban de asegurarse la "frontera chaqueña" contra los asaltos de los "selvajes"; en 1755' se fundó la reducción de Santiago entre los ríos S. Rafael y Aguas Calientes, ambos afluentes del R. Tucavaca; el primer núcleo poblador fue constituido por los Tapuyquías, pero ya en 1762, los mismos Catitpotorades representaban la mayoría. El primer contacto con ellos estableció ya el P. Guasp en 1754, pero la verdadera "entrada misional" fue emprendida por el P. Gaspar Troncoso en 1762; los neófitos acompañantes circundaron el asiento caitpotorade; sorprendidos estos y creyendo en un ataque hostil, recurrieron a la fuga, la que siempre considerábase "honrosa", si significaba la "salvación". Gran parte de los Caitpotorades convencióse de las amistosas intenciones de los "visitantes cristianos"; unos 300 fueron asentados en Santiago como "defensores de la provincia" y "vestidos con camisetas de algodón" (Muriel, p. 212). El P. Sánchez Labrador, haciendo sus viajes en 1760 desde la reducción mbayá de Belén hasta Sto. Corazón de los Chiquitos, mencionaba que al oeste de los Terenos y Kinikinaos—Chanés vivían los "Tumirabas y Caraos", "hermanos de los Caiptorades" de Santiago (I; p. 41); varias parcialidades habrían vagado hasta las nacientes del R. Mandíí, afluente del R. Paraguay, cuando se presentaba la oportunidad de cosechar ciertas frutas silvestres. En el año 1761, el P. G. Patzi convenció con regalías a los parciales Tunachos, unos 200 individuos, a trasladarse a la reducción de Sto. Corazón, ésta desplazada de su primer asiento al nuevo paraje (Muriel, p. 213); de esta manera, el núcleo misional fue formado por los Zamucos y Zatieños, agregados luego los Tunachos en calidad de neófitos. Las dos parcialidades caitpotorades más sureñas se mencionaban aún en la época jesuítica: los Timinahás, nunca sujetos y de libre movimiento desde el R. Timani hacia el R. Zamuco, y los Imonos (Sánchez Labrador—I, p. 86); una entrada de los ecuestres Mbayáes en 1767 hubiera diezmado a los Imonos, mestizándose los fugitivos con otras parcialidades (Muriel, p. 225); solía hablarse de los "Timinahás" como los últimos "Zamucos selvajes" (Camaño, p. 325).

La visita de A. d'Orbigny a la provincia de Chiquitos en 1831 revela nuevos datos sobre las tribus zamucas, algunas ya "cristianizadas" y otras viviendo en la libertad nómada. Cuando la expulsión de los jesuítas, la distribución de los Zamucos en las misiones chiquitanas manifestaba un cuadro dispersivo mixto, pretendiéndose a mantener los grupos minoritarios bajo una homogeneización chiquitana. En S. José predominaban los Chiquitos Pinocas, pero también había algunos Ugaraños y Tapuyquías. En S. Juan Bautista, el elemento zamuco era mayoritario: Morotocas, Tomoenos, Panonos, Cucutades, Ororebates y también algunos Caitpotorades y Zamucos, predominando poblacionalmente el elemento morotoca. El núcleo de Santiago era taos—chiquito, pero numéricamente predominaban los Caitpotorades, algunos Imonos, Tunachos y Ugaraños. En Sto. Corazón, el complejo étno—linguístico fue aún mayor: algunos trasladados Zamucos y Zatieños, Cucutades, Tunachos. Las misiones de Santiago y de Sto. Corazón fueron las más expuestas a los asaltos mbayáes y, no menos, a la sorpresiva hostilidad de los Zamucos que vagaban en su libertad en la periferia chiquitana. D'Orbigny habla de los Zamucos como de un grupo tribal, mencionando además a los Morotocas, Potureros y Guarañocas, los apelativos de estas dos últimas tribus primeramente mencionados en las fuentes históricas. Los"Guarañocas" y algunos "Tapíis" serían los pobladores mayoritarios de Santiago; su habitat antiguo se extendería al sur montés de la serranía de Santiago, quedando muchos aún en estado primitivo (D'Orbigny —V. p. 636); las fuentes jesuíticas hablan, empero, de los Caitpotorades, para quienes básicamente fundárase la reducción de Santiago poco antes de su expulsión en 1767. A todo parecer, los Chiquitos diéronles el apelativo "Guarañoca", extendiéndose luego esta designación para todas las parcialidades de orígen zamuco que vivían al sur y al suroeste de Santiago. La mitad de la población santiagueña, unas 700 almas, fue representada por los Guarañocas, quienes aprendieron la lengua chiquita, si bien en la época de D'Orbigny aún conservaban suya por ser una comunidad —barriada numerosa para mantener su vínculo socio—linguístico en contraste con los Tapíi —Tapuyquías que se chiquitizaron rápidamente. Los

Guarañocas "libres" merodeaban periódicamente la misión de Santiago; después de la expulsión de los jesuítas, el gobernador Gil Toledo pretendió a pacificar por fuerza a "los selvajes" mediante una expedición de soldados, lo que dió origen a los periódicos asaltos de los Guarañocas a los blancos, especialmente cuando se intensificó el aprovechamiento de las salinas de S. José y Santiago, éstas importantes para los mismos Zamucos, siendo "sal y miel" su permanente aspiración alimenticia.

En S. Juan Bautista, D'Orbigny encontró a los Morotocas con el pleno predominio poblacional, 500 almas, siendo muy reducido el núcleo de los Taos—Chiquitos; los Morotocas fueron considerados como "guerreros" o belicosos; conservaron su lengua para las relaciones en su barriada étnica, pero la jóven generación iba adoptando la lengua chiquitana como el medio adecuado para una comunicación general; cuando en el siglo XIX, la lengua de los Chiquitos adquirió el simple carácter de "idioma de una minoría étnica", imponíase el castellano "oficial", los Morotocas perdieron definitivamente su lengua a la par que su conciencia étnica. Más complejo era el problema poblacional de Sto. Corazón; las amenazas de los Mbayáes apeligraban su seguridad económica hasta los comienzos del siglo XIX; bajo el gobierno de Juan B. Verdugo, muchos indígenas fueron muertos por asaltos mbayáes y por la gran epidemia de viruelas en 1778; muchos grupos parciales vivían en los bosques vecinos y venían a la misión solamente de cuando a cuando; en 1793, un grupo "apóstata" de los Potureros fugóse y buscaba asentarse en las cercanías de Santiago (Moreno—DCh., p. 274). D'Orbigny encontró 5 diferentes grupos étnicos: algunos Chiquitos como "núcleo civilizador", los Curavé—Arawak que se recogieron en la orilla norteña del R. Tucavaca, unos 150 Otuquis—Bororós de la periferia nordestina, un pequeño grupo zamuco y los Potureros. Después de la expulsión de los jesuítas, Sto. Corazón más que una reducción—misión resultaba un "refugio" temporal para los indígenas, mezclándose ya también algunos criollos fugitivos. Debido a su tardía fundación, este pueblo no representaba el tradicional aspecto "cristiano—chiquitano" uniformado, viviendo los grupos étnicos más bien

"aldeados" que "misionizados"; bajo el gobierno civil, la liberadilidad fue mayor; d'Orbigny destaca la gran libertad sexual de las mujeres y cierta indiferencia de los hombres; esto no obstante, las mujeres rechazaban el "regalo de vestido floreado" de los blancos, prefiriendo el "regalo de una tortuga" de parte de un indio (D'Odbigny—V., p. 654); en tales condiciones, el mestizamiento interétnico fue progresivo y rápido.

Hacia los fines del siglo XVIII, las fuentes documentales mencionaban a los "Potureros, Potoreras", también un apelativo de orígen chiquitano, correspondiente, al parecer, al mencionado hoy por los Ayoweos—"Moros": "Potuwáode" (Susnik—Ay., p. 62). Por su habitat antiguo, en los bosques a unas leguas del R. Paraguay adentro y con desplazamientos entre el R. Lateriqueque y R. Otuquis, estos Potureros identificaríanse con los "Ninaguitas" (Sánchez Labrador—I, p. 45), "Neuquiquilas" de Azara (H, p. 131) o "Ninaguilas" de Aguirre (—II, p. 67), apelativos Mbayáes para el grupo étnico nordestino, al cual asaltaban periódicamente. Al parecer tratáriase de alguna parcialidad perteneciente a los Tunachos o a los Imonos—Caitpotorades, si bien con algunas fusiones con los Otuquis—Bororós. Alrededor del año 1830, los Zamucos independientes estimábanse a unas 1000 almas, un grupo merodeando las salinas de Santiago y el otro las riberas del R. Otuquis hacia el R. Paraguay (D'Orbigny —V., p. 257). Cardus en 1887 habla aún de los antiguos "Zamucos" en cercanías de la abandonada misión de S. Ignacio, de los Guarañocas en los alrededores de Santiago y de los Potureros entre Santiago y Corumbá (Cardús, p. 278).

Los Caitpotorades, Tunachos e Imonos, reducidos parcialmente por los jesuítas, pertenecían a los grupos zamucos de la periferia chiquitana inmediata; quedaban otros grupos independientes, a quienes se designaba con el apelativo general de "selvajes Timinahás"; la zona de sus recorridas extendíase entre las nacientes del R. Zamuco hasta la ribera del R. Lateriqueque, afluente del R. Otuquis; estos nunca pudieron abrirse el paso hacia el R. Paraguay por la presencia de los Chané—Arawak y Mbayá — Guaycurúes, quienes desde la se-

gunda mitad del siglo XVII realizaban sus ventajosas "entradas" en busca de nuevos cautivos. Cuando estas dos tribus, una numéricamente impositiva y la otra belicosamente agresiva, abandonaron el área altoparaguayense en la orilla chaqueña, los arrinconados grupos zamucos podían ampliar su zona de desplazamientos hacia el este. Hacia fines del siglo XVIII aparece el nombre tribal de los Chamacocos; el comandante de Coimbra, Rodrígues do Prado, menciona a los "Xamicosos" como cautivos de los Mbayáes, "indios cavalleiros guaycurús" (—I, p. 28). El comandante de Borbón, J. de Zavala tuvo que organizar una expedición contra los Chamacocos, quienes aparecían en alrededores del fuerte esporádicamente; los soldados rastreadores penetraron unas 80 leguas al nordoeste de Borbón, pero sin hallar a los indígenas (H—362; f. 24). Era precisamente el tiempo de los desplazamientos de los Zamucos Orientales: de los Potureros—Potuwá'odes desde el R. Otuquis hacia la zona de Sto. Corazón; al sur del R. Otuquis hacia el R. Lateriqueque movíanse las bandas de los Týnyros y de los "Ochiro—Yshyr—Chamacocos" norteños, penetrando al sur hacia la actual Bahía Negra; entónces los Yshyr ya tenían su propia individualidad étnica, si bien, a todo parecer, surgida de fusiones interparciales heterogéneas del ramal caitpotorade—zamuco. Dicho movimiento fue circunstanciado por su "pacto de paz" entre los Chamacocos y los Mbayáes; paro evitar las contínuas "entradas" mbayáes, los Yshyr norteños recurrieron a una táctica astuta de guerrear con los vecinos — sin diferenciación étnica—, y proveerse de cautivos y entregarlos como "tributo" a los exigentes "Guaycurúes"; la "fuerza del tigre" y su impulsiva agresividad vióse reemplazada por la "habilidad dominadora del pato silvestre" y el engaño. En el año 1801, los Chamacocos entregaron a los Mbayáes unos 200 cautivos entre mujeres, niños y adolescentes, prometiéndoles nuevas "entregas" (R. Franco, p. 57). Estos "Xamicocos" norteños movíanse — según el informe de R. Franco de Almaeida Serra—, desde Sto. Corazón y Santiago hasta al sur de Bahía Negra; es indudable que el apelativo "Xamicocos" extendíase también a los Potureros —Tynyros de entónces, éstos en alianza con los Chamacocos—Yshyr; los asaltos, por ende, dirigíanse más

bien a los Timinahás, a los Guarañocas y a los mismos desprevenidos Chiquitos en aquella época ya desmoralizados; el interés por los cautivos aumentó, cuando los Yshyr podían recibir en cambio el tabaco y el "urucú", apreciado siempre por el rojo de la pintura corporal.

En Coimbra aparecían esporádicamente los "Chamicocos" (Martius, p. 248) de la región entre el R. Paraguay y el R. Otuquis; empero, en Coimbra encontraban su refugio también los "Chamacocos" cautivos de los Mbayáes; siendo su número considerable en las aldeas mbayáes de la orilla oriental del R. Paraguay, casábanse con mujeres esclavas, la práctica común entre los Mbayáes para homogeneizar étnicamente la clase heterogénea de cautivos—esclavos; estos "Chamacocos" no desaprovechaban cualquier oportunidad de la fuga con sus mujeres, robando canoas y allegándose a Coimbra, donde formaban su propia barriada, manifestándose siempre hostiles a los verdaderos Yshyr—Chamacocos, sus cautivadores. La primera representación gráfica que tenemos de estos "Chamacocos" cautivos proviene de la expedición de Langsdorff en el año 1828 (Hartmann, p. 95), si bien sorprende el tatuaje profuso, nunca practicado por los Zamucos.

Antes de los contactos permanentes de los Chamacocos con los blancos en 1885, sólo tenemos noticias de Castelnau (—II, p. 406), quien reafirma las visitas periódicas del gentio de las orillas del R. Otuquis—Negro a Coimbra, y de Ferreira Moutinho, quien informa de que los Chamacocos aparecían en Corumbá en canoas probablemente robadas a los Caduveos— Mbayáes (p. 185). Mientras los Chamacocos norteños "Xorsio / Xorio" desplazábanse hacia el este, presionados por otros grupos guarañocas y potureros, los sureños "Timinahás" quedaba aún en la zona del R. Zamuco. Este paulatino acercamiento a "Onóta — río grande" significaba ya un cambio; el mítico río originario Cisimániyo se refería a una laguna grande a unas 40 leguas al nordeste de Bahía Negra, al sur del R. Lateriqueque; los expedicionarios de J. Zavala, comandante de Olimpo, se acercaron en 1795 al mencionado "río". Sus alrededores fueron llamados por los Chamacocos "acémyt —chaco" que incluía el campo abierto, el

monte alto y bajo —tres potenciales fuentes de caza—, el monte de "maraña" con pozos de armadillos, el "caraguatal", importante por fibras y por agua, árboles de "antawa", riachuelos y lagunillas con agua potable. Y en este "chaco" vivían los Chamacocos, buscando carne—cuero, agua, piso, mudándose cíclicamente, comunicándose mediante los "mensajeros" o intercambiándose las visitas de las pandillas de adolescentes post—iniciáticos en "busca de mujeres". Y en este Chaco hallábase el mítico "abuelo XOXIT", el gran "favorecedor" de los Chamacocos; pero en las orillas del R. Cisimániyo, el temido Nemur, el único sobreviviente de la gesta anabsónica, el vigilante encargado del código socio—moral establecido por la protomadre Esnuwarta, hacía sus temidas "recorridas". Penetrar hacia el "Onóta — R. Paraguay" significaba también alejarse del Xoxyt y, a la vez, de Nemur, dos seres sobrenaturales que simbolizaban la confianza vivencial y el temor existencial, expresando la tradicional pauta conflictiva de los Zamucos en general: el contraste entre "la alegría de vivir" y el desequilibrio psíquico frente a las "adversidades—venganzas" (Susnik—Cham., p. 76).

V. Fric recogió la tradición del legendario cacique chamacoco Basebüg&, quien en el período de 1850 a 1870 logró a imponer su prestigio guerrrero y social (Fric—CH., p. 27), pudiendo mantener la cohesión interparcial de los Yshyr, apelando al mismo compañerismo interclánico; de esta manera pudo contrarrestar la ofensiva de los "Moros" desde el oeste y abrir ofensivamente el camino hacia el "Onóta" contra los Caduveos—Mbayáes. Desde los tiempos de Basegügü, las relaciones chamacocas con los Týnyros eran siempre amistosas; éstos recorrían la zona entre la laguna Oia hasta el actual Ftín. Galpón, siendo llamados a veces "Morija"; se los estimaba porque tenían "muchas hijas"; el intercambio de las "hermanas sociales" týnyro y chamacoco fue tradicional; la parcialidad Xorsió—Chamacoco se fusionó con ellos; con frecuencia aparecen los "abuelos týnyros" en las leyendas de los Ebitoso—Chamacocos, siempre en su rol de "complacientes vecinos" (Susnik— ECHA., p. 25).

Por el contrario, las relaciones con los "Kuraso", quienes vagaban por los bosques cercanos a Coimbra y se acer-

caban a la misión de Sto. Corazón, siempre fueron hostiles; los Chamacocos querían mantener asegurado el líndero del R. Lateriqueque, luchando contra los "Kuraso", a quienes caracterizaban de "vulgares, bajos", si bien no desestimaban sus armas: la maza larga y filosa, "álybyk"; entre ellos buscaban los Yshyr los cautivos que fueron luego trocados con los Caduveos. La tradición habla especialmente de la guerra del cacique Basebügü contra los "Moros", o sea, las bandas guarañocas libres al sur de las salinas de Santiago, quienes a veces penetraban hacia el habitat de los Timinahás del R. Zamuco (ib., p. 28). Basebügü vengaba asaltos "moros" imprevistos a las tolderías chamacocas, pues los Guarañocas siempre eligían el tiempo oportuno, cuando los hombres hallábanse ausentes por las habituales cacerías; por esta razón, Basebügü llamabálos "digïcïbît", identificando el nombre a las "almas vagantes", inclinadas a causar daños imprevisibles. La victoria del cacique Basebügü daba a éste el derecho de clavar su "mazo de plumas de avestruz" en el toldo vencido; las mujeres guaranocas—"moras" fueron encargadas de llevar cántaros de agua por el camino de la vuelta; agotada el agua del cántaro, las mismas fueron muertas.

Entretanto no faltaban esporádicas escaramuzas con los Caduveos; los Chamacocos recurrían a trampas y espionaje ya que nunca soprepasaron el miedo a los Caduveos, los hombres con "caballo— canoa—fusil"; el solo grito del pájaro acuático "chajá" fue suficiente para una fuga colectiva hacia el interior del Chaco. El Caduveo—Mbayá era para ellos "un patrón bravo y serio", al quien los Chamacocos con "la gana simple de hallarse" trataban de evitar. No menos importante era otro factor: la lucha competitiva de los shamanes por el "poder visionario"; los Yshyr creían que las bandas guarañocas, los "dïgícïbït", tenían shamanes poderosos; cada escaramuza implicaba también la necesidad de posesionarse de sus "accesorios—instrumentos"; a los Caduveos atribuían aún un poder mayor; los Chamacocos miraban con verdadero temor hacia el "kohaik balút — Pan de Azúcar", donde creían que se reunieran los shamanes caduveos y desde donde volaban en sus "viajes visionarios" hacia el mismo "centro del Chaco", a Oia y Nyperjïk", asientos chamacocos,

sembrando gripe, viruela y otras enfermedades que en sí significaban un "exterminio"; en el stock legendario yshyr abundan los relatos sobre "las luchas visionarias" entre el "piogonak" caduveo y el "kónsaha" chamacoco; esta adopción rápida de los elementos mitológico—mágicos y shamánico—conceptuales constituía una tendencia dominante en la cultura yshyr. Una refriega con alguna partida de los Caduveos — cuando exitosa—, simbolizaba el valor emprendedor de los jóvenes "nagrab—hombres" o las hazañas de los jefecillos guerreros "pelotax —bravucones". No obstante dicha tácita admiración de los Chamacocos por los "hombres a caballo, en canoa y con fusiles", culturalmente no adoptaban nuevos elementos culturales; la única influencia procedía de algunas mujeres chané —guanás cautivas, pero éstas también ya mestizas chané —maskoys. El cacique chamoco Basebügü mañosamente sorprendía a veces a los caciques caduveos Itakadauna y Doppat, cuando éstos se acercaban a la ribera chaqueña; el viejo cacique caduveo Nauwilla, participante de la guerra del "70", recordábase aún del "bravo" Basebügü (Fric— CH., p. 29). Se le atribuyen también algunos pequeños asaltos a los blancos; en la desembocadura del R. Negro al Paraguay solía haber hasta el año 1865 alguna pequeña guardia, a veces se asentaba asimismo alguna cuadrilla de hacheros en el paraje llamado "El Algarrobal" o "La barranca de los Chamacocos"; los asaltos tenían por su única finalidad la provisión de "hierro—machetes".

Basebügü podía mantener reaciones de tolerancia interparcial con los "Timinahás", "Tumanahas" de Boggiani o "Tumarêxa", Tomarxa para otros. Los Yshyr siempre manifestaban cierto desprecio por los Tomarxas, considerándolos "bufones", describiendo a los hombres como "los de cara larga" y a las mujeres como "palomas flacas" (Susnik, Cham, p. 153; en las legendarias hazañas de Basebügü, éste aparece como un hábil burlador del gentío de la laguna Paabo y del Rcho. Zamuco. G. Boggiani al citar diferentes "fracciones" chamacocos, habla del numeroso grupo "Ennimá" bajo el capitán Numa (Boggiani—Cha., p. 22); la citada referencia es inexacta, pero indica el contacto periférico de los Tomarxas con los Sanapanás, Angaités y Sapuquíes de la familia Maskoy,

quienes entónces penetraban desde el interior del Chaco Central hacia la ribera del R. Paraguay, sosteniendo con los Tomarxas frecuentes escaramuzas intertribales fuera por el rapto de mujeres o simplemente por el prestigio de los "líderes guerreros". En el año 1874 ocurrió la definitiva separación tribal de los Yshyr norteños y de los Timinahás — Tomarxas sureños. Los Xorio—Chamacocos inculparon a los Tomarxas de la matanza del cacique Maneco; la versión de los Ebitoso—Chamacocos manifiesta tres facetas diferentes: a) Unos jóvenes iniciados comieron durante el tiempo de su seclusión la carne de avestruz; en castigo por la infracción del tabú alimenticio, "los viejos" decidieron matarlos en ocasión del festival recordatorio de los seres demoníacos Anabsonros; debieran de ser "quemados" para de esta manera anular también "sus almas", la práctica aplicada a los shamanes malignos. Los jóvenes lograron enterarse del propósito de los "viejos", huyeron hacia el sur, formando el grupo asociado a los Tomarxas (Baldus—Cha., p. 199). b) Un jóven iniciado fue muerto por un "pelôtax —bravucón", mientras la pandilla de adolescentes hacía sus "visitas" intercomunitarias; el inculpado con su gente tenía que separarse y marginarse. c) La separación interparcial produjose a raíz de la huida de los jóvenes, quienes se rebelaron al estricto control que los "ymátak — viejos" ejercían sobre la alimentación a base de carne (Susnik—Cham., p. 13). Las tres versiones reflejan los motivos esenciales que establecieron el rompimiento de las relaciones interparciales basadas en un "nosotros" tribal y, por ende, "tribalizaron" los grupos separados con el derecho de una mútua enemistad y venganza colectiva. Los Tomarxas, matando al cacique Maneco o recibiendo a los grupos de los jóvenes rebeldes de otras parcialidades, volviéronse "dásopo — enemigos"; se los caracterizaba de falsos y traicioneros; se les reprochaba de que no guardaron ni tabúes ni "el gran secreto mítico —religioso" del vigilante y justiciero Nemur; por tales causas, se les negaba el status tribal de los "Yshyr", el auto—apelativo chamacoco; y ser "yshyr" significaba que cada hombre fue miembro de un clan y de esta manera tenía "un puesto social" con derecho a la reciprocidad y al "agalo — compañerismo" dentro de la sociedad tribal de "nosotros".

Se impuso así la tácita relación de una "matanza mútua"; los Ebitosos reflejaron en su legendario combate con los Tomarxas en Kykyrbiye — cerca del actual Ftín. Pitiantúta—, el significado de la mencionada pauta: atacar, matar y "exterminar", pero siempre dejando "que alguna simienta pueda huir", salvarse y multiplicarse, habiendo así nuevamente una ocasión propicia para el nuevo "castigo—matanza". Casos similares hemos podido observar entre los Zamucos del siglo XVIII; los Coroinos y los Careras — del ramal morotoca—, los Zamucos y los Ugaraños, también mantenían encarnizadas escaramuzas, siempre con el pretendido "exterminio".

El habitat de todas las tribus de filiación zamuca obligaba a la busqueda de "agua" y de "alturas secas", a la lucha por las pocas lagunas de agua potable, a la posesión de pequeñas parcelas para el ocasional plantío, a la disputa por los cazaderos potenciales; empero, era también necesario un régimen alimenticio distributivo capaz de prevenir las periódicas segmentaciones de los grupos sociales. Muchos tabúes alimenticios, siempre rígidamente controlados, no tenían un simple carácter mágico—terapéutico; los tabúes establecidos por la pauta de clases por edad — "los viejos", "los hombres", "los iniciados"—, eran socialmente impositivos y religiosamente integrados a las infracciones sociocomunitarias, castigadas por el temido Nemur vigilante y con el temor al total "desequilibrio" tribal colectivo. Cuando los Chamacocos iniciaron su desplazamiento hacia el "Onóta", tales problemas se agudizaron, siendo más frecuentes las separaciones rebeldes de los "jóvenes", lo que a fines del siglo XIX produjo una verdadera lucha generacional entre los "ymátak" y los "nagrbiták (ib., p. 39).

Los Ebitosos aprovecharon su vecindad inmediata con los Tomarxas; aumentaron sus "expediciones" hacia el R. Zamuco en busca de sus "yilla — cautivos"; después del año 1870, los Ebitosos mantenían ventajosas relaciones de trueque con la población de Olimpo; simultáneamente visitaban Nabileque de los Caduveos—Mbayáes, a quienes ofrecían a sus cautivos tomarxas a cambio del "urucú"; cuando Boggiani visitó las aldeas de Nabileque, encontró a muchos "esclavos chama-

cocos", quienes fueron rápidamente "caduveizados" y se declaraban — de orígen tomarxa como eran— enemigos abiertos de los Yshyr. Tales relaciones de trueque no impedían algunas hazañas de los jóvenes líderes, quienes organizaban celadas a los Caduveos en la otra orilla del río para luego de una escaramuza exigir "trueque —ventaja" como "precio de sangre" (Boggiani—Ca., p. 119). Empero, los Ebitosos comenzaron a integrar muchas mujeres tomarxas a su sociedad; el problema de la potencialidad numérica de esta parcialidad se agudizó; las fusiones conllevaban el peligro de una "tomarxa—ización" de los Ebitosos, un proceso similar a la "týnyro—ización" de los Horsios, y el antecedente del rápido y potencial mestizamiento con los blancos en los comienzos del siglo XX.

En los comienzos de la segunda mitad del siglo XIX, los Xorio—Xorsios poseían su "dut—excusividad de cazaderos" de la zona entre el R. Nykábyte—Negro, Rchos. Wantybýte y Acuk—lábyte, y las lagunas Yipýrut y Mantybyte — hoy: Laguna Oia, R. Negro, Bahía Negra y Ftín. Galpón. Los Ebitosos destacaban tradicionalmente "sus tierras" entre el Rcho. Ebilebit, Nypyxúrce e ncercanías del Ftín. Bogado, la laguna Inmákata —ocupada al retirarse los últimos Tereno—Chanés del Chaco—, los campos de Witúwte, cerca del actual Pto. Leda, y las lagunas Xorwita y Moyéne, siempre con la tendencia de volverse "ribereños' a medida que los Caduveos iban "orientalizándose". Cuando en el año 1884 fundóse el efímero Pto. Pacheco (Bahía Negra), desde donde la empresa Suárez Arana pretendía llevar una carretera hasta Sucre, los Xorsios, acostumbrados ya antes a la presencia de las cuadrillas de hacheros paraguayos, buscaban un contacto permanente con el nuevo ambiente. El verdadero desequilibrio cultural con la implícita adaptación a algunas nuevas pautas subsistenciales comenzó para los Yshyr después del año 1885, especialmente cuando Guido Boggiani y M. I. Acevedo fundaron los nuevos establecimientos en el Alto Paraguay: Pto. 14 de Mayo, Pto. Esperanza, Pto. Leda y Pto. Voluntad (Boggiani—EP., p. 83). Boggiani encontró a los Chamacocos viviendo aún según sus tradicionales pautas socioculturales; por su abierta tendencia a acercarse "curiosamente" a los

blancos, conócese a los Xorsios y a los Ebitosos como "Chamacocos Mansos" en contraste con los Tomarxas, "Chamacocos Bravos" por seguir éstos aún en el interior de la laguna Paaba. Las relaciones entre ambas fracciones chamacocas seguían hostiles; el mismo Boggiani fue muerto por un Ebitoso al pretender establecer las relaciones con los Tomarxas. Los nuevos establecimientos altoparaguayenses atraían a los Chamacosos; los jefecillos grupales, los "dugutõrk", asentábanse en sus cercanías, tratando de aprovechar las nuevas oportunidades del trueque, esta vez ya prestando sus "brazos". Tres elementos constituían la primera atracción: machete — "bortïs — tela — yerba"; por estos "artículos", los Chamacocos ofrecían en cambio a sus "yilla" tomarxas; y por los mismos, los "dugutôrk" contrataban con los blancos para enviarles las cuadrillas de braceros. A medida que se poblaba la zona de los nuevos establecimientos, los Chamacocos periódicamente asaltaban a los "Kacina", el apelativo dado por los Yshyr a los Paraguayos; quedó vivo el recuerdo al belicoso líder Xurie, quien atacó en 1905 el establecimiento del Pto. 14 de Mayo, robando vacas, hierro y "bortïs", acercándose luego al mismo Olimpo (Susnik—Cham., p. 41); y en el mismo sentido contábanse las hazañas del cacique ebitoso Ocymýty y del cacique xorsio Lari—Natogónnik. Frente a tales desmanes organizóse una expedición punitiva en 1905; desde Concepción partió un batallón con el propósito de establecer la "antigua ruta de los conquistadores"; desde tres puntos de partida, Bahía Negra, Pto. Leda y Olimpo, hízose la recorrida hasta la Laguna Ochaia, próxima al lugar hasta donde llegó la expedición del comandante J. Zavala de Olimpo en 1799 (Sosa Escalada, p. 135); desde entónces los Chamacocos evitaron cualquier roce hostil con los "Kacina".

Por otra parte, manifestáronse ya los primeros factores desintegradores en la tradicional cultura "yshyr": a) Los asientos "dut" quedaban más permanentes en la zona ribereña; el antiguo "centro" — interior con cazaderos hallábase expuesto a los siempre más amenazantes asaltos de las bandas "guarañocas" o "ayoweo—moras". La misma dirección norte—sur de los asientos en lugar de la conciente tradición del rumbo positivo este—oeste, coligado con su mitología exis-

tencial, influyó en una tácita postura del miedo; el R. Paraguay, "Onóta" comenzó a identificarse con el mítico río Cisimániyo; el conchal del Pto. 14 de Mayo, antes ocupado por los "Uettiadau —Mbayáes" convirtióse en el mítico lugar del exterminio de los seres demoníacos dominantes Anabsonro. b) El rígido control ejercido por los "ymátak — viejos" no pudo ya oponerse a la jóven generación, la que veía en el ocasional bracerismo en los establecimientos "kacina" un modo de la independencia subsistencial; los jóvenes buscaban a conchabarse por sí, evitando la imposición de los "dugutõrk jefecillos", a quienes reprochaban de "ir vendiendo el chaco chamacoco"; los rigurosos tabúes alimenticios perdieron su importancia, cuando había "carne de vaca, galletas y yerba"; el problema antiguo generacional adquiría nuevas facetas. Se seguía jugando el juego ceremonial de pelota "osíwute" y era viva aún la conciencia de reciprocidad entre los miembros del mismo clan y la conducta pautada entre los miembros de las dos mitades sociales; empero, "la novedad kacina" permitía una nueva "vagancia", un importante factor psicosocial, cuando se trata del primer impacto de la readaptación cultural. c) La considerable "tomarxa—ización" y la misma liberalidad de las mujeres — factor común a todos los Zamucos—, acentúaronse y bien pronto inicióse el peligroso mestizamiento chamacoco—kacina, provocando la baja de natalidad por una parte, y por otra, motivando el desequilibrio en la misma estructura socioclánica.

En tales circunstancias surgió en 1910 un movimiento "mesiánico" con dos fundamentales programas: "vuelta al monte" y "vuelta al mítico abuelo Xoxýt" (Susnik—Cham., p. 47). La base de las creencias de los Chamacocos fue siempre el mito "del cambio del mundo", cuando sucumbieron los "es— nánio — gente de antes" y se afirmaron los "yshyr — hombres societarios nuevos"; la proto—madre Esnuwarta, "el mazo plumario azuláceo" de la Vía Láctea quedaba "observante". Las experiencias de la nueva vivencia en la ribera del R. Paraguay desequilibraron las pautas tradicionales; los shamanes incitaban a la "vuelta a Xoxýt", el gran "cosyr'oso —favorecedor" de los Chamacocos, ligado al antiguo "chaco", el invencible, pués su "corona plumaria", el "Pasypárak",

tenía "nacido en la frente"; era esencialmente el protector de los cazadores y meleros, de los "nagrab — hombres" observantes de la antigua vivencia; el "abuelo Xoxýt" establecía el pacto con el "nagrab—hombre" a base de las obligaciones de "ágalo — compañerismo". La amenazante presencia periférica de los Ayoweo—Moros impidió la realización de este movimiento.

Ya d'Orbigny dejó constancia de los "grupos selvajes" de Guarañocas y Potureros que quedaban fuera de la misionización chiquitana; el habitat "salinero" surchiquitano y el extremo Chaco Boreal subsistencialmente no era potencial, exigiendo contínuas mudanzas cíclicas, motivo de frecuentes escaramuzas intertribales ya que todos desplázabanse en busca de los mismos cazaderos y "altura —agua"; pero, era una zona libre, donde no influía la colonización blanca. A estos nómadas se agregaban algunos grupos fugitivos de las misiones, cuando éstos pasaban por el proceso de la "chiquitización", negándose las "barriadas" numerosas al mestizamiento interétnico. En la segunda mitad del siglo XIX, Cardús habla de los "Guarañocas—Zamucos" al sur de las salinas de Santiago y de su rama oriental hacia el R. Otuquis (Cardús, p. 273); estas referencias correspondían a los "Guarañocas" ubicados por el P. Oeffner en las salinas de Santiago y S. José, moviéndose un grupo menor en las riberas del R. Tucavaca y el R. Aguas Calientes (Oeffner, p. 172). Belaieff recogió los datos de S. Bach, ubicando a los "Moros" entre los cerros S. Miguel y Yoibidie hasta unas 20 leguas al sur y las Guarañocas en Salinas y cercanías de la antigua reducción de S. Ignacio (Belaieff—T.; p. 16). Las relaciones de estos grupos tribales frente al ambiente chiquitano y blanco eran esencialmente marginantes, pero no faltaban esporádicos asaltos en busca de "hierro — cuña" y también de algún scalp, necesario para el prestigio de un "peduk — jefe cacical". Las tradiciones de los Chamacocos, Xorsios, Ebitosos y Tomarxas, atestiguan que su desplazamiento hacia la ribera del R. Paraguay debíase — en gran parte—, a la presión de los "Moros" — bandas guarañoca—zamucas—, que se movían en dirección al este y sureste. Los Ebitoso—Chamacocos refiérense a tres "centros" de los "selvages" Kïr — Moro: a)

El grupo nordestino en el curso inferior del R. Otuquis, designado con diversos apelativos: Careluta, Ahorio, Kuraso, Týnyro, solía acercarse hostilmente a los Yshyr de Bahía Negra, especialmente desde el año 1920. b) El grupo nordoccidental con la zona de recorridas desde el R. Timani al sur, fue denominado generalmente con el apelativo "Moro / Muro"; serían los "Takraat" de Belaieff. c) El grupo central, recorriendo la zona entre el R. Ebilebit hasta el Z. Zamuco, asaltaba esporádicamente a los Tomarxas y a los mismos Sapuquíes—Maskoys. Los "Tsiracuas", mencionados por E. Nordenskiöld (—CH., p. 322), de indudable filiación zamuca, en guerra encarnizada con los Tapietés, constituirían un grupo zamuco —guarañoca de reciente penetración en la zona del R. Parapití. Los Ayorés de Tomité y los Ayoweos—"Moros" del Chaco Paraguayo pertenecen a estos grupos sobrevivientes de los antiguos Zamucos.

c) Los Pilcomayenses.

Sus primeras reacciones a la nueva periferia cultural.
(Niwakli —Chulupíes, Yofuaha—Chorótis, Guisnays.
— Tapietés).

Los Pilcomayenses, Yofuahas, Niwaklis y Guisnays, entraron tardíamente en directo contacto periférico con los blancos. El R. Pilcomayo fue poco antes de la conquista hispana la gran "entrada" de los pámpidos "guaycurúes" en el Chaco central y norteño; el R. Pilcomayo junto con el R. Bermejo fue un factor importante en la distribución del gentío "huenyei—mataco", proveniente del norte guapayéense y asentándose en el nuevo habitat a expensas de los protopobladores Lules; el medio curso del R. Pilcomayo seguía siendo aún en los siglos XVII y XVIII la "puerta" hacia los nuevos cazaderos chaqueños para muchas tribus que se veían presionadas por la agresiva vecindad interétnica en el área sureña. Los intereses coloniales limitábanse a "la pacificación de las fronteras" de Tarija, Salta y Jujuy por una parte, y por otra, las provincias del Paraguay y de Corrientes viéronse amenazadas por los persistentes asaltos de los indios ecuestres. La zona pilcomayense quedaba así por mucho tiempo poblacionalmente marginada, permitiendo a las tribus asentadas cierta continuidad de sus pautas socioculturales, limitándose la guerra a los encuentros más hostiles—asaltantes que hostíles—ocupantes con los Toba—Guaycurúes y otras bandas asociadas. Caracterizaba a todos los proto—Matacos un alto índice demográfico, una migración masiva —factor importante en el desplazamiento de los antiguos pobladores—, la falta de una agresividad belicosa y una "mataquización" linguística en virtud de su sola masiva presencia (Susnik—Ab. I, p. 113). En las primeras décadas del siglo XVII, el P. J. Osorio habla de 4 básicas nucleaciones matacas: Agoyáes, Teutas, Taynóes y Mataguayos (Lozano, p. 172), correspondiendo al mito de la creación, según el cual, cuatro parejas diferentes hubieran salido de la cueva del Escarabajo, un mitológema conocido también por los Maskoys. Su identificación con los posteriores Guisnays, Montaraces, Noctenes y Vejoces (Canals Frau,

p. 370), es un simple recurso comparativo que no contempla las modificaciones propias de una definitiva ambientalización de los grupos tribales.

En este sentido, los Chulupíes a la márgen izquierda del R. Pilcomayo siempre quedaban fuera de los intereses coloniales inmediatos. Esta nucleación de los "Mathlela", con el auto—apelativo de "Niwakli — hombres", diferenciábase de los Yofuaha—Ofuenik—Chorótis y de los mismos Hotenhu—Matacos (Hunt, p. 45) por sus rápidas asimilaciones culturales y, no menos, por la fusión interétnica. Desde el comienzo de sus asientos pilcomayenses, los "Mathlela" absorbieron a los "Nohagues", conocidos en el siglo XVI; de más importancia cultural y demográfica fue la presencia de los Guentusés en la segunda mitad del siglo XVII; la inmigración norpilcomayense de estos "protegidos" por los Enimagá—Cochaboth, de probable orígen Vilela si bien linguisticamente "mataquizados", significaba la integración cultural de un pueblo cultivador del área matará—bermejana. Es probable que J. Espínola en su informe al gobernador Alós sobre "la expedición del Bermejo", hablando de los "numerosos y pacíficos" Guentusés, refiérase a los Niwakli—Chulupíes (p. 21). Los actuales Mak'á, antiguos Enimagás, siguen usando para los Chulupíes el apelativo "Wentusix", de indudable identificación con los tradicionales "Guentusés" del siglo XVIII, si bien un apelativo etno—ambiental tradicional no siempre identifica el mismo grupo individual etno—tribal. En el informe de Daniel Campos sobre la expedición pilcomayense de Tarija a Asunción en 1883, menciónanse los Chulupíes como los principales pobladores tribales de la márgen izquierda (Campos, p. 284). Con el apelativo de "Chunipi" se mencionan los Niwaklis en 1886 por el P. Cardús y luego en 1896 por el P. D. Giannechini, ambos misioneros franciscanos de Tarija. El primer contacto más directo se debe al misionero B. Grubb, fundador de la misión Makthlawaiya de los Lengua—Maskoys; en 1895, Grubb inició la exploración al sur de las tierras enthlit, encontrándose con el cacique Klusai de los "Suhin", "Kas— Suhin—eha", el nombre que los Maskoys daban a los Niwakli—Chulupíes; debido a una gran creciente, Grubb tuvo que interrumpir su estadía (Hunt—G. p. 203). En 1899, dos

otros misioneros anglicanos adentráronse desde Makthawaiya en la aldea niwakli de "Elyowai—aamak", estableciendo una provisoria estación misional, con el interés de penetrar hacia el R. Pilcomayo. El ensayo no tuvo éxito ya que este grupo niwakli norteño de "los palmares" quedaba siempre receloso frente a sus dos vecinos: los exclusivistas Lenguas y los orgullosos Towothli—Mak'á. El asiento misional se abandonó, pero W. Pride en 1903 logró a componer el primer vocabulario de la lengua niwakli—chulupí (ib., 258). Se reabrió la estación misional en el año 1916 en una aldea "suhin" cerca de Nanawa sobre el R. Montelindo, también sin un resultado permanente.

El etnólogo sueco Erland Nordenskiõld tomó su primer contacto con los "Ashluslay" ya durante su expedición del año 1902; hallándose en cercanías de Yacuíba, un grupo niwakli toldeaba a unos 70 kilómetros, pero se acercó atraido por "cuchillos, tabaco, agujas y ropa" (Nordenskiöld —CH., p. 15). En 1906 habla de los "Sotegaraik", el apelativo dado a los Niwaklis por los Tobas, el expedicionario G. Lange, destacando la enemistad y las frecuentes escaramuzas a causa del derecho sobre el "río — pesca" entre los Pilagás de la márgen derecha y los Chulupíes de la izquierda del R. Pilcomayo (Lange, p. 24). En ocasión de su segundo viaje, 1908—1909, Nordenskiöld realizó una visita más prolongada a los "Ashluslay"; el nombre corresponde, al parecer, a un grupo ribereño, llamado por los Chorótis también "Ashli", si bien los mismos, refiriéndose al gentío tribal, emplean el término "Eklei—naik", en concordancia con el auto—apelativo "Niwakli" (Pape, p. 158). El habitat exclusivo de los Chulupíes comprendía la zona del Medio R. Pilcomayo hasta las nacientes del R. Confuso; esto no obstante, las 7 parcialidades "kyowat" eran numerosas, moviéndose hacia la zona oestina de los Chorótis o hacia los palmares de tierra adentro a expensas de los antiguos Machicuis y luego de los mismos Maskiptós —Lenguas, cuando éstos iniciaron su desplazamiento parcial hacia la ribera del R. Paraguay. Nordenskioöld y Hermann en 1918 encontraron la tribu aún viviendo sus pautas culturales originarias, si bien con algunos elementos integrados por las influencias periféricas. La caza no tenía importancia sub-

sistencial primordial; intensivo fue el aprovechamiento del pesquero pilcomayense; las partidas colectivas de pesca, compuestas a veces por 100 hombres jóvenes, significaban una seguridad económica, especialmente en los meses de abril y mayo, poco potenciales en otros alimentos dentro del ciclo anual. La recolección de tusca, chañar, mistol y algarrobo no faltaba en sus tierras; la harina de algarrobo y el pescado seco no debían de faltar en ningún "itsaat". Los hombres se encargaban del cultivo; la variedad de las plantas cultivadas —maíz, zapallo, batata, tabaco, poroto, calabaza, mandioca amarga y algo de algodón—, indica diferentes influencias neolíticas periféricas. A todos los chaqueños caracterizaba la integración de la práctica de un cultivo limitado, no constituyendo nunca una fuente subsistencial de gran importancia, siendo desconocida una adecuada organización socioeconómica. Los Niwakli—Chulupíes estaban prehistóricamente en contacto con los Arawak del área guapaýense y luego asimilaron a los Guentusés, éstos neolitizados po los amazónides Mataráes del R. Bermejo y grandes difusores del cultivo de zapallo y batata en el área chaqueña; por otra parte, el cultivo de mandioca amarga y de calabazas débese a la influencia de los Chané — Arawak altoparaguayenses, mediando los Maskoys, con quienes los Chulupíes mantenían también sus relaciones de trueque. Por el contrario, en la manufactura, cerámica y tejido, es predominante la influencia de los Chanés preandinos. Nordenskiöld destaca la posesión de animales domésticos; en la aldea del cacique Toné indica la existencia de 200 vacas, 200 caballos, 500 ovejas, gallinas y perros, contando la aldea con unas 400 almas (Nordenskiöld—CH., p. 32); la periferia estina, primero ocupada por los Mbayáes y luego por los Lengua—Enimagá— Cochaboth —todos adoptando en la época colonial la pauta cultural de ecuestres—, permitió, sin duda, una rápida adopción de animales domésticos. Los Chulupíes no se volvieron ecuestres; su interés se centraba en la economía utilitaria, con una abierta tendencia hacia "la abundancia" y no en una agresiva economía "botinera". Desde este punto de vista, los Niwaklis sabían apreciar la utilidad de ovejas; las aldeas tácitamente competían entre sí por el stock del ganado bovino; las ovejas se consideraban la propiedad

familiar, aplicándose las respectivas marcas mediante la variedad de recortes de orejas; esto no obstante, si las ovejas se carneaban, la carne se distribuía en la comunidad, obedeciendo la pauta propia de cada cacería. El principal aprovechamiento basábase en la lana, lo que permitió una manufactura potencial del tejido; y las mantas tejidas también llevaban la marca del propietario. Debido a esta preferencial posesión de ovejas, manifestada por los Niwaklis, otras tribus matacas solían llamarlos "Chona—pe, Sona—pe" — "ovejeros"—, de donde el apelativo "Chulupí" de los blancos, lo que provocó cierta confusión con el grupo tribal de los Chunipi—Vilelas (Hunt, p. 257). La gran capacidad asimiladora y la orientación utilitaria de los Niwaklis circunstanciaba una conciencia competitiva entre los grupos parciales. Todas las aldeas visitadas por Nordenskiöld, las de los caciques 8oné, Mayentén, Mocpukí, Aslu, Mentise y Chilán, constituían grupos relativamente numerosos; la época de abundante pesca y "el noviembre de chicha de algarrobo" generalmente inducían a visitas interparciales y a una mayor aglomeración de los "isaat", cuando el complejo miedo al "zistchéé — espíritu de la muerte" quedando marginado.

Las relaciones intertribales manifestadas por los Niwakli — Chulupíes, no tenían un carácter agresivo o belicoso generalmente. Las escaramuzas con los Tobas occidentales y con los Tobas del R. Confuso fueron frecuentes, a veces directamente provocadas por los mismos Chulupíes en busca de apoderarse de caballos; los Tobas se vengaban de tales robos. En el tiempo de la visita de Nordenskiöld, las pendencias toba—chulupíes eran acentuadas; los Niwaklis, sabiendo cuales eran sus desventajas, buscaban hasta una "alianza" con Nordenskiöld con el propósito de atacar a los Tobas en el territorio argentino y adquirir "scalp, cautivos, caballos y ovejas" (Nordenskiöld—Cha., p. 18). Manteniendo los Guisnays—Matacos relaciones amistosas con los Tobas occidentales, la animosidad vengativa de los Chulupíes dirigióse también contra ellos. No faltaban ocasionales escaramuzas con los Mak'ás, quienes, no obstante, siempre malapreciaban al "guerrero chulupí"; el fracaso de B. Grubb en la fundación de la estación misional entre los "Suhin" se debió en gran parte por

hallarse situada en un paraje "fronterizo" niwakli—enthlit—towohtli". Las relaciones con los Yofuaha—Chorótis fueron siempre confraternizantes", parecidas al antiguo "compañerismo —Waik'a" de los Juiadgés con los Enimagá—Cochaboth. Tal relación se expresaba en frecuentes alianzas matrimoniales chóroti — niwakli, sin que mediara el habitual rapto o cautiverio de mujeres; y los Chorótis fueron también los encargados de realizar el trueque de las mantas chulupíes en la misma Caiza de Bolívia. No obstante el potencial económico de los Niwaklis, ya Hermann destaca una superpoblación chulupí en su estrecha zona pilcomayense (Hermann, p. 126). Desde el año 1900, muchos Chulupíes — a ejemplo de los Chorótis—, iniciaron su periódico bracerismo en los ingenios de azúcar argentinos, presentándose, empero, como "Tobas", ocultando su verdadera identidad étnica; de la misma manera, los Tapietés se declaraban "Matacos", eligiéndose el nombre de la tribu que más apreciada resultaba en el ambiente periférico blanco.

Los Chorótis, constituyendo el antiguo ramal mataco de "Xolotas" con 18 bandas (Lozano, p. 82), representan al grupo que más desviaciones manifiestas en cuanto el tipo físico "pámpido", por su índice cefálico y facial y baja estatura (Susnik—Ab. I, p. 121); esto de por sí indica un prehistórico mestizamiento intertribal. Su primer habitat postmigratorio mataco era surpilcomayense, si bien con algunos enclaves en el Chaco occidental; los Hueshuos —Vejoces, los Matacos sureños, solían llamarlos "Wichita" (Hunt—Cho., p. 170), el apelativo coligado con los antiguos Abuchetas norbermejanos. En la segunda mitad del siglo XVII, los Matacos tenían que replegarse por la presión de los Chorótis y Guisnays hacia la frontera de Jujuy y Salta, siguiendo luego la expedición "subyugadora" de Amusategui en el año 1671. Los Chorótis por otra parte, fueron empujados por los "Guaycurúes", Tobas y Mocovíes, hacia el R. Pilcomayo, donde se asentaron en cercanías de los Noctenes, teniendo a los Niwakli—Chulupíes por sus vecinos orientales. El P. Giannechini en 1886 ubica un grupo choróti al norte de la Colonia Créavaux y recoge la tradición de que los Chorótis fueron una antigua tribu "cautivada" por los Noctenes (ap. Pelleschi, p. 609). Su habitat

básico extendíase en la ribera izquierda del R. Pilcomayo entre los Fortines Guachalla y Ballivián, si bien había algunos desplazamientos segmentados y periódicos hacia Villa Montes y Caiza. Los Chorótis mantuvieron su auto—apelativo "Yofuaha—Yoshuaha —Palomos", la mayoría siguiendo la pauta cultural ribereña, "téwak thele", en contraste con los enclaves "montaraces", "la'n thlele", en el Chaco Occidental hasta el Ftín. Strongest, éstos más conocidos con el apelativo mataco de "Manuk, Maniuk, Manxui" (Siffredi, p. 72). Daniel Campos en 1883 habla de los Chorótis como vecinos de los Guisnays, reacios a cualquier presencia de los "Kilai — cristianos" en sus tierras. Cuando la mencionada expedición boliviana pasó por sus "pesqueros", los Chorótis se presentaron en son de guerra, con arcos y flechas — el cacique Katulik hasta con dardos de hueso—, quemaron su toldería, pero luego entraron en comunicación con los expedicionarios a fin de conseguir por medio del trueque su deseado "finok — tabaco"; esto no obstante, mataron a los dos acompañantes, miembros de la tribu Guisnay, en relaciones tradicionalmente enemistosas con los Chorótis (Campos, p. 126). También Rosen en 1901 ubica a los Chorótis en cercanías del Ftín. Guachalla, considerando su presencia en Caiza como una simple temporaria inmigración (Rosen, p. 10). Nordenskiöld tomó contacto con los grupos cacicales de Etelma, Tula, Kara—Kará y Attamo, éste último de origen niwakli—yofuaha (Nordenskiöld—Ch., p. 31); destaca asimismo que entre ellos podía encontrar buenos lenguaraces en español.

Los Yofuahas, especialmente el grupo que practicaban relaciones matrimoniales con los Octenoi—Noctenes—Matacos, rápidamente entraron en contacto con el ambiente blanco en Caiza y Pto. Yrigoyen. Desde el siglo XVIII, muchos Matacos ya trabajaban en los establecimientos de Salta y Jujuy como hacheros o cosechadores de caña. La poca potencialidad subsistencial de la zona llevó también a los Chorótis ya a mediados del siglo XIX a prestar sus brazos en los ingenios de azúcar argentinosé también para ellos convirtiéronse estos establecimientos en "Bapurénda", el apelativo chiriguano—guarani ("el lugar del trabajo") que ejercía sobre los indígenas la atracción de un "país de maravillas"; terminado el

período del trabajo en los ingenios, los Chorotis volvían a sus tierras con "viejos fusiles, viejos uniformes, azúcar, fósforos, espejos, képis, anilina" (ib., p. 8). En contraste con los Chulupíes, quienes formaban sólo partidas de hombres, los Chorótis iban al trabajo en ingenios en grupos familiares. Nordenskiöld considera el trabajo en ingenios de azúcar como una fuente económica auxiliar positiva en sí, pero perjudicial por cuanto la práctica del "trabajo—trueque" con recompensas en deshechos inútiles y a causa de las consecuencias nefastas: alcohol, reyertas, enfermedades venéreas. El bracerismo como el primer paso a los contactos permanentes con el ambiente blanco no sólo provocaba desajustes socioeconómicos y sociomorales, sino que a la vez desequilibraba a los indígenas psicomentalmente; la generación de los jóvenes hombres chorotis buscaba objetos considerados por ellos de "prestigio" más festival que utilitario; las mujeres buscaban "anilina" en aquel tiempo, cuando ellas con su manufactura del tejido constituyéronse en una "fuerza económica".

Por otra parte, la zona habitada por los Yofuahas era árida y poco productiva, no pudiendo garantizar la subsistencia a las relativamente numerosas comunidades. Aprovechaban intensivamente la pesca; los secaderos del pescado eran tan importantes como los secaderos de frutas silvestres; una parte del pescado seco se destinaba al trueque, directo o mediando los Tapietés por sus relaciones permanentes con los Chanés y los Chiriguanos. Valoraban sus pesqueros y los aprovechaban también en sus escaramuzas contínuas con los Guisnays, practicando el famoso "cierre del río", cuando la época de pesca fuera la más abundante; esta forma de hostilidad—guerra interétnica era una expresión peculiar de las tribus pilcomayenses. La aridez del suelo no permitía algún cultivo de importancia, si bien no faltaban pequeños y dispersos lotecillos con zapallo, maíz y especialmente batata. De los animales domésticos interesábanles ovejas y cabras. Los Yofuahas eran siempre apasionados fumadores —usando pipas tubulares—, pero, el tabaco sólo podían adquirir por medio del trueque; muchas veces algunos hombres chorotis visitaban a los Noctenes y a los Chulupíes en son de "macateros", trayendo viejo hierro o viejos clavos y trocándolos por el tabaco (ib., p. 121). Los grandes collares de conchas recortadas, a veces largos 10 ó 20 metros, servían para el trueque mayor. Las relaciones con los Noctenes eran cambiantes; existía el mestizamiento intertribal, pero también surgían rencillas casi siempre de carácter económico; los Chorótis exigían el paso libre hacia las aldeas chiriguanas o chanés a fin de realizar su trueque de pescado seco por el maíz o llevar las apreciadas mantas de los Chulupíes y obtener el tan deseado "urucú" para su pintura ceremonial. Con los Guisnays, las relaciones fueron tradicionalmente hostiles; si se trataba de escaramuzas por un motivo de venganza, los Yofuahas buscaban el scal del enemigo o recurrían a la tortura con fuego de sus cautivos (Rosen, p. 10). Si las escaramuzas fueron motivadas por las provocaciones interesadas, los Yofuahas trataban de obtener suficientes cautivos y esperar luego su rescate: con ovejas y caballos; era frecuente que el tradicional "precio de sangre" fuere "pagado" con ovejas (Nordenskiöld—Ch., p. 119). Con los Niwakli—Chulupíes, las relaciones fueron "confraternizantes", mediando el mestizamiento intertribal, visitas interpaciales y el tácito reconocimiento social del "hombre", miembro de una o de la otra tribu. Por sus intereses y por la necesidad del trueque, los Chorotis mantenían estrechas relaciones con los Tapietés; su actitud frente a los Avá—Chiriguanos era siempre de tácito respeto. Cuando comenzaron los ensayos bolivianos de establecerse en las tierras chiriguanas cerca de Macharetti, las autoridades tarijeñas tenían que levantar en 1877 un fuerte en prevención de los periódicos asaltos de los Noctenes—Matacos, Tapietés y Chorotis coligados (Morales, p. 430); los mismos Chiriguanos fomentaban tales asaltos a los blancos, no obstante su postura despreciativa a los Matacos en general, usando para ellos el apelativo peyorativo "Icurueté" a diferencia de "Icurú", aplicado a los Tobas. La periferia chiriguano—chané más abierta en el siglo XIX, circunstanció la difusión de muchos elementos culturales ante los Yofuaha—Chorotis.

Los Guisnays ya en el tiempo de Nordenskiöld vagaban en la márgen izquierda del R. Pilcomayo, desde el Ftín. Guachalla hasta el Ftín. Esteros; empero, su penetración norpilco-

mayense recién se estabilizó en la primera mitad del siglo XIX, cuando abandonaron la orilla derecha y ocuparon los pesqueros a expensas de los Yofuahas y Niwaklis, de donde ya las tradicionales relaciones hostiles intertribales. Los Guisnays estaban siempre expuestos a la presión de los Tobas hasta que hicieron un pacto de "amistad", participando a veces de las partidas asaltantes tobas contra otras tribus matacas; de los Tobas conseguían también caballos, lo que les permitía organizar ocasionalmente alguna "tropilla de jinetes". El pesquero pilcomayense, la alianza con los Tobas, los asaltos a los Chorotis y a los Chulupíes y las periódicas "visitas" a Yacuíba para realizar sus trueques por la extrema necesidad del maíz, determinaban su pauta subsistencial. En ocasión de la expedición boliviana en 1883, menciónanse por primera vez los "Huisnaes—Guiisnayes", desde Piquirenda siguiendo el curso del R. Pilcomayo; observaban la marcha de los expedicionarios en son de guerra — con pintura negra y roja, el coleto y a caballo—; pero luego recibiólos con hospitalidad el cacique Siromé, agasajándolos con pescado asado y en rescoldo. Siromé gozaba de gran prestigio, ganándoselo por haber matado algunos tigres y por saber organizar partidas colectivas de trueque hacia Yacuíba (Campos, p. 111). El P. D. Giannechini identifica a los Guisnays con los Noctenes, considerándolos una simple banda de estos, ocupando el río desde Piquirenda hacia las tierras de los Chulupíes (ap. Pelleschi, p. 609). Hermann menciona a los Guisnays como pobladores de ambas orillas del R. Pilcomayo entre 22º y 23º (p. 136); los Guisnays nunca servían — como otros Noctenes—, en los plantíos de los Chiriguanos y de los Chanés del R. Itiyuru. Nordenskiöld no visitó a los Guisnays, pero sabiendo que ellos poseían un scalp —siendo la víctima un niwakli—chulupí—, envió a su acompañante Moberg con un interprete; ambos, presenciando la danza de la victoria alrededor del scalp, pudieron adquirirlo con un buen trueque (Nordenskiöld —CH., p. 17).

La población proto—mataca del ramal "Ofuenik" quedaba desde el siglo XVI bordeando el Chaco Occidental. Desde el siglo XIX suele mencionarse el grupo tribal "Tapieté", un apelativo de indudable orígen chiriguano, indicando una población "tapiizada" por Avás y de características culturales

inferiores a los subyugados Chané— Tapií (Susnik—Ab. I, p. 112). Cuando las expediciones de Tarija en los años 1863 — 1867 adentrábanse en las tierras chiriguanas, encontraron a los "Tapihetés" en cercanías de Piquirenda, pero se mencionaban también los "Tapihetes—Yanaiguas" en los bañados de Izozó (Susnik—Chi., p. 191). El grupo sureño o pilcomayense de los Tapietés aprovechaba con frecuencia la rivalidad entre los Avás y los Tobas, realizando pequeños robos—asaltos, especialmente, cuando comenzó el crecimiento de la misionización franciscana en el área sur—chiriguana. Esto no obstante, los Tapietés siempre mantuvieron la conciencia de "tapiizados" frente a los Avás como lo demostraban aún en los comienzos de este siglo, prestándose de "braceros" en los plantios chiriguanos. En ocasión de la gran revuelta en 1874, con el movimiento "tumpaista", los Tapietés se confederaron con los Chiriguanos (Corrado, p. 373). La zona misional de Macharetti hallábase intranquila, parcialmente por la misma lucha interna entre los Chiriguanos "Avá" tradicionalistas y los neófitos de las misiones; muchos Avás rebeldes y fugitivos encontraron refugio entre los Tapietés; la liga choroti—tapieté —nocten para algún periódico asalto al nuevo ambiente misional era frecuente, tratándose siempre de simples robos por necesidad alimenticia. Cuando estalló el gran alzamiento "tumpaista" de los Avá—Chiriguanos en 1892), los Tapietés se coligaron con los mismos Tobas y Chorotis (ib., p. 192). En 1902, E. Nordenskiöld visitó el grupo pilcomayense de los Tapietés, bajo el mando del cacique Yaré, y el grupo norteño, asentado entre el recodo del R. Parapití y la quebrada de Cuevo, donde fueron conocidos como "Yanayguas" y considerados más "selvajes". Ambos grupos hablaban solamente guaraní — por la histórica "chiriguanización —tapiización"—, pero muchos Tapietés hablaban también el choroti por hallarse ambas tribus en estrechas relaciones de "amistad" y "trueque" (Nordenskiöd —Ta., p. 182). A fines del siglo XIX, desintegradas socioeconómicamente las sociedades chiriguana y chané, los "Tapií" — rechazando el apelativo de "Tapieté" y "Yanaiguá"—, siguieron el ejemplo de los Chorotis y de los Noctenes, dedicándose temporalmente al bracerismo, presentándose siempre como "Matacos".

Susnik, p. 196b

4. Los cultivadores neolíticos en el Chaco.

Su potencialidad socioeconómica, su fracasada búsqueda de nuevas tierras y su final aculturación.
(Chanés — "Guanás" — Arawak).

Los Chanés, llamados por los Eyiguayegi—Mbayáes también Guanás, eran inmigrantes chaqueños, viniendo del área andino —precordillerana; étnicamente eran parientes de los Chané — "Tapíi", los avasallados por los Chiriguano—Guaraníes. Los Chanés constituían en el área chaqueña un importante núcleo difusor de los elementos culturales neolíticos, la zona poblada por ellos, entre el actual Rcho. Mosquito, Rcho. S. Carlos y al norte del Rcho. Yacaré, pertenecía prehistóricamente a una población de avanzada neolítica xarayense—mattogrossense (Susnik, Ab. I, p. 46). Los plantíos chanés chaqueños eran considerables: "soporo" —maíz, las dos clases de "chupu" —mandioca, "kohé" —batata, "nevoi" —algodón — la base de su tan desarrollada manufactura del tejido de algodón —, "chakí" — tabaco; no se desaprovechaban la recolección, la caza y los pesqueros del R. Paraguay según la potencialidad cíclica de los recursos naturales. El alto índice demográfico y la existencia de grandes aldeas, basadas en una población densa y cerrada, confirman la suficiencia económica de la zona "guaná" chaqueña. La ideología chané — si de esta manera entendemos el fundamento de su ambición vivencial—, manifestaba abiertamente la tendencia hacia una maximalidad de aprovechamiento agrícola a través de sus aldeas cerradas. Su ethos cultivador era diferente del de los Tupí—Guaraníes; ellos no buscaban solamente las "buenas tierras—rozas", sino una producción máxima para sus "oneu' multicacicales con la aglomeración masiva del "chané — gentío". Una tendencia sociocultural de tales características exigía una estructura social adecuada, con toda la sanción mitológica como el potente núcleo de la "creencia—existencia":

a) El mito básico refiérese a los "mellizos Yurikoyuwakai", hijos de una madre horticultora o hermanos de la cultivadora Linechevechena. Ambos son fundadores de la "cultura chané", representando dos caracteres sociales diferentes, pero

complementarios, ambos institucionalizando dos procesos vivenciales: un "hermano" era "andador", fundador de nuevas colonias y del nuevo "chanemá — gentío acompañante", el viajante con su "ilomei —palo sembrador" o agresivo guerrero—raptador de mujeres; el otro "hermano" era un organizador aldeano, el "mantenedor" de la unidad local y poblacional de la aldea, el auspiciador de una intensiva economía subsistencial. El dualismo de los "mellizos" traduce la unidad de "yurikoyuwakai" y simboliza la ambición máxima del "cha'ne —gentío". La conquista chané no era una "conquista guerrera", sino una "conquista" del gentío productivo; no era el individualismo de los caciques guerreros y su prestigio social como la fuente de ventajas económicas — el caso de los ecuestres coloniales—, sino el unitarismo sociopolítico aldeano y el prestigio socioceremonial de los "líderes —mantenedores". Tal idealogía contrastaba con la de los Eyiguayegi—Mbayáes; y en la época colonial oponíanse la "cultura botinera, acumulativa" a la cultura agrícola—productiva. El mismo mito que institucionalizaba su tendencia cultural, también acondicionaba la preferencia chané por la "secuencia de hijos": dos hermanos, el "andador" y el "aldeano" y una hermana social — horticultora.

b) La "oneu —aldea" chané era una unidad sociopolítica y socioeconómica, estructuralmente parecida a las aldeas de los Xarayes del Alto Paraguay; la densidad poblacional podía variar, de 500 a 1500 almas, según el potencial demográfico de cada parcialidad. En dos o tres círculos alrededor de la plaza ceremonial disponíanse las "ovokuti — casas comunales", siendo éstas, por su parte, las básicas células socioeconómicas. El conjunto aldeano dividíase por "barrios" de cacicatos o "capitanías", siendo de esta manera conservado el orden composicional de las "ovokuti" originarias. Las "barriadas" cacicales podían ser competitivas entre si por el número del gentío, natural o integrado, ya que del mismo dependía la producción agrícola. La gran fiesta de la primicia del maíz, "kochóvonuneti", con los espíritus enmascarados, simbolizando la presencia de los antepasados (Altenfelder—2, p. 217) interpretaba la "garantía existencial" y expresaba un conciente y orgulloso optimismo vivencial; era

la fiesta de "victoria" para los Chanés como lo era para los Mbayáes la "fiesta del scalp". Con esta tendencia cultural, los Chanés eludían las guerras que no implicaban o no aseguraban el único "botín" deseado: cautivos, gente para integrarla en su economía aldeana; de esta manera, las "ovokuti" disponían de "brazos" suficientes y las "oneu" crecían numérica y sociopolíticamente. El Chané no es sólo el "fundador" de las casas comunales, sino el "multiplicador" de los brazos agrícolas.

c) Los Tereno—Chanés observaban el principio divisorio por las mitades, y, al parecer, también las restantes tribus "guanás"; la función distribuidora del gentío, propia de la "mitad", extendíase al aspecto socioceremonial y el control de la pauta endogámica de las relaciones nupciales, éstas siempre importantes no solamente por el ceremonial de "koyenoti", sino por el "contrato económico" establecido entre los padres de la pareja (Oberg, p. 38). Teniendo cada mitad, de los "sukirikiono" y de los "shumonó", su propio jefe, los dos representaban al "oneu" como unidad socioceremonial, el vínculo cohesivo más expresivo. Los cautivos y los esclavos —por su diferente orígen étnico y su status etnosocial—, fueron excluidos del derecho de apelar a ser miebros de una mitad; aún en el censo que se hizo en 1827 en la reducción de S. Juan Nepomuceno entre los Chavaraná—Chanés refléjase dicha diferenciación, por cuanto los "esclavos" anotábanse como "agregados" a las familias chanés. Esta exclusividad étnica indica la conciencia "chané"; empero, los hijos mestizos interétnicos, siendo el padre o la madre de orígen chané, fueron socialmente integrados en calidad de "channá — el que como pariente chané"; fue el mecanismo integrador en la sociedad chané esencialmente tan "agrupativa".

d) La clase lideral componíase de los "unati — jefes" de linajes tradicionales; el rito de iniciación de los jóvenes "unati" —cuando el padre entrégales la manta de algodón de rojo oscuro—, era siempre público, una presentación social del nuevo "líder"; la conciencia del linaje puro chané se trasluce en la pauta de casamientos endogámicos por clase. Los "wahere" chanés, o los comunes, constituían el gentío

cultivador; eran los "braceros" agrícolas en la sociedad cha né; en esta clase de "wahere" solían integrarse parcialmente los mestizos interétnicos, cuando el padre fuera un Chané; era un mecanismo integrativo de "cha'ne —gentío", importante en una sociedad, en la cual se mantenía intencionalmente la proporción de "2 hermanos y una hermana", debiéndose recurrir a contínuos raptos de mujeres, la causa principal de las escaramuzas interparciales chanés. La clase de guerreros tenía más bien el carácter de un status "ocupacional"; había cierta permeabilidad social: un común o hasta un esclavo, participando de escaramuzas defensivas o asaltos ofensivos, pudieron volverse miembros de dicha clase. Cada aldea tenía su propio jefe guerero — sin diferenciación por las mitades y, por ende, fuera del conjunto socioceremonial—, quien ejercía su autoridad — con la camiseta de piel de tigre—, cuando el caso de tales actividades.

e) Psicológicamente, los Chanés como colectividad tenían una expectativa positivista y optimista de la "existencia"; había "malos espíritus", dueños de las crecientes y de los fenómenos físicos negativos, pero sus shamanes les garantizaban siempre una "victoria mágica". El festival shamánico "ohéo koti" —cuando las Pleyades hallábanse en su máximo en el cielo—, significaba también la evocación de los "uchepoori", de los espíritus protectores de los antepasados, quienes aseguraban la próxima "cosecha — bienestar". Este optimismo religioso colectivo diferenciábase del temor individual al poder—manejo de los shamanes de las fuerzas mágicas; existía siempre el gran temor "al robo del alma de un vivo", la facultad atribuida a los shamanes, un medio funcional del control socio—psicológico del gentío aldeano aglomerado.

Y no obstante su potencial agrícola—económico, su conciencia sociocultural y sus pautas socioceremoniales, los Chanés — "Guanás" fueron sujetos al status de "niyolola—vasallos" de los belicosos e impositivos Eyiguayegi—Mbayáes. En sus relaciones interétnicas, los Chanés tradicionalmente obedecían a tres pautas: a) imponiéndose a pequeñas bandas del tipo cultural inferior, ya formado su "colonia" entre ellos y

paulatinamente integrándolas mediante el status de la clase de "comunes—braceros", o asaltándolos, raptando y enajenándoles sus mujeres. b) Mantenían relaciones periféricas amistosas con las tribus que algo ofrecían para el trueque o que intermediaban el trueque con otros núcleos como el caso de los canoeros Payaguáes con "entrada a la ciudad de Asunción". c) Frente a las tribus agresivo—belicosas no solían ofrecer una resistencia guerrera; los Chanés cordillera nos se sujetaron como "Tapií" a los Chiriguanos y los Chané—"Guanás" como "Niyolola" a los Mbayáes. Viviendo los Chanés en grandes aldeas de 1000 ó más almas, teniendo en alrededores sus campos de cultivo, constituyendo los "wahere — comunes" la mayoría poblacional, no podían arriesgar una derrota ya que la misma significaría "el fin de su mundo aldeano". Por la misma razón, la clase lideral de los "unati" prefería establecer una "reciprocidad" sociopolítica: un cacique eyiguayegi—mbayá se casaba con una mujer de la clase "unati" chané, dándole el derecho a visitas y al "homenaje". Esta liga intercacical mbayá— chané establecía, por ende, una "dependencia—visita" de una "barriada cacical" de la "oneu" con un determinado cacicato mbayá; ningún cacique mbayá —fuera de esta directa relación—, podía "visitar" otras barriadas cacicales o exigir el servicio de los "nibotagi". Para los Chanés, los caciques asociados eran "unati", pero otros Mbayáes, guerreros o "icatinedi—comunes" sólo eran ya "nuestros hermanos", basándose la reciprocidad en las relaciones estrictamente interpersonales. Existía cierta "repartición" de los intereses entre determinadas parcialidades mbayáes y chanés; así por ejemplo: los Apacachodegodegis aún en el siglo XVIII —ya en la orilla oriental del R. Paraguay—, "visitaban" las chacras de los Layaná—Chanés, y el cacique principal de los Eyibegodegis reclamaba el derecho a "homenaje" de los Chavaraná—Chanés. Los Chanés altoparaguayenses conservaron su identidad sociocultural y se regían por sus pautas de las "oneu"; empero, la presencia de los "visitantes" mbayáes sujetábalos al predominio político de los Eyiguayegi—Mbayáes.

El primer ensayo de un acercamiento misionero a los Chanés en 1645 fracasó; las buenas relaciones periféricas —

de trueque— entre los Chanés de la orilla chaqueña y los Itatines—Guaraníes de la otra orilla indujeron al P. Pedro Romero a crear una "provincia de Sta. Bárbara" en el Alto Paraguay (Pastells —II, p. 127). Cuando los Eyiguayegi—Mbayáes hacían sus primeras entradas en la tierra oriental del R. Paraguay, ellos mismos más pedestres aún que ecuestres, los documentos históricos mencionan entre los invasores a "Guaycurú, Mbayá y Guanás" (Acta Cab., 6—VI—1663); en el mismo sentido se emprendió la expedición "caaguasúense" de Vargas Machuca. En ocasión de la expedición del gobernador Rexe Corvalán en 1678, mencionábanse específicamente los grupos tribales chanés: "Layaná, Quinikino y Echoaladi" (H—37; nº 3). Esta participación chané en dichas "entradas orientales" de los Mbayáes terminó bruscamente al afirmarse ya los Eyiguayegis en su nueva pauta de incursionistas ecuestres, dominando ellos nuevamente las "ventajas del botín", si bien no se oponían a la busqueda chané de cautivos en calidad de "brazos" para la producción agrícola. Los Chanés formaban "tribus", el concepto "político" no basado en una simple identidad de "hombres" de la misma lengua y costumbre, sino en el resultado del proceso colonizador—integrador, teniendo, por ende, un carácter representativo superaldeano. No extraña de esta manera que cada una de las cuatro tribus del gentío chané altoparaguayense manifestaba sus propias tendencias y características, éstas abiertamente demostradas en la época de la crisis de transición cultural.

Hacia la mitad del siglo XVIII, las tribus chanés experimentaban una crisis socioeconómica: su densidad demográfica no hallaba su cauce distribuidor por faltar una colonización expansiva dentro de las pautas arawak tradicionales; hasta el año 1770, ninguna tribu chané abandonó su habitat chaqueño para seguir el rumbo oriental de sus "oquilidi—señores" mbayáes; esto no obstante, algunas "barriadas" cacicales fueron impelidas — o ya por estímulo propio—, a trasladarse temporalmente a la otra orilla del R. Paraguay, siempre bajo la protección de sus respectivos caciques—aliados mbayáes. Los Layaná— Chanés, asentados y usufructuando la zona entre los actuales Rcho. Mosquito y Rcho.

Yacaré, eran el grupo tribal más numeroso y más observador de las antiguas pautas chanés de la "vivencia" expansivo—integradora; eran dóciles frente a sus "señores" Apacachodegodegis, "colonizaban" su tierra en su periferia interna chaqueña, destacándose su contacto cultural con los Maskoys norteños; su superioridad cultural les permitía su tradicional práctica: integrar "más mujeres" a sus "oneu—aldeas" y también, enviar más "hermanos" andantes—colonizadores entre ellos. Y los Layanás fundaron una nueva colonia de los Nigati—ciboe — "Negueca Temigi" para los Mbayáes—, llamada "Comedores de algarrobo" (Sánchez Labrador—II, p. 255; Camaño, p. 322; Aguirre—II, p. 21), contando con unos 200 "hombres societarios". No se tienen noticias posteriores de este grupo layaná—chané que prefirió "el algarrobo" al "maíz"; considerando las pautas habituales de los Chanés, la densidad aldeana obligaría a un grupo a imponerse como núcleo colonizador entre los Maskoys, siendo probablemente los Kashkihá — Maskoys — mucho tiempo llamados erróneamente "Guanás"—, sus ascendientes. El contacto con los Sarigué —Payaguáes permitía a los Layanás hacer trueques ventajosos de mantas de algodón por "cuñas—hierro" asunceñas.

Los Chavaranás, "Echoaladi" en mbayá, "los de pecho grande", luego conocidos también como "Chuala—Guanás" (Castelnau—II, p. 480), ocupaban la zona en ambas orillas del Rcho. Yacaré, incluyendo la faja lagunera hasta la Lag. Inmákata. Según el P. Sánchez Labrador, los Chavaranás eran "...reputados por los más bárbaros, é inquietos de toda la nación..." (—II, p. 255); tal observación se debía a sus periódicas escaramuzas con los Layanás, a quienes solían robar "mujeres y niños";, eran tan cultivadores como ellos pero su posibilidad de integrar gentío nuevo a sus "oneu" era limitada ya que sus vecinos occidentales, Timinahás y Caitpotorades manteníanse alejados y marginados — en contraste con los Maskoys en la periferia layaná—, negándose a todo contacto cultural extraño. Cuando sus "oquilidi", los Eyibegodegis—Mbayáes, andaban en calidad de Enacagas—Escondidos" y el cacique Caminigo potencializó las uniones cacicales mbayá—chanés, algunos grupos chavaranás asen-

táronse en la orilla oriental del R. Paraguay, formando luego el núcleo más luchador por su independencia étnica y económica. Entre los Chavaranás siempre fue viva la tradición del "hermano andante"; cuando el gobierno de Jaime Sanjust, los Chavaranás ofreciéronse a servir de "conchabados" según los intereses de los Asunceños (Aguirre—II, p. 17): comenzaron a venir a Asunción cuadrillas de 50 á 100 hombres, conchabándose de braceros agrícolas o de remeros en las embarcaciones criollas. Tales cuadrillas cambiábanse cada uno o dos años, imponiéndose tal turno en el mismo sistema socioeconómico de la "oneu". El interés chavaraná fue doble: al viajar las cuadrillas a Asunción, llevaban sus manufacturas, haciendo trueque ventajoso por herramientas, hachas de hierro y azadas; los mismos contratos de conchabo no se establecían por "lienzo" o "pesos" — costumbre entre los Guaraníes de los "táva"—, sino por el "trueque" de tales u otros bienes, subentendiéndose que la alimentación corría a cargo del "patrón". No menor fue el interés en llevarse algunas mujeres mestizas o mulatas—éstas preferidas—, e integrarlas a sus "oneu". Tal conchabo como un medio del trueque caracterizaba a todas las cuadrillas chavaranás; no faltaban algunos hombres que —no obstante la exigencia social de volver a su "oneu" de orígen—, quedábanse en la comarca asunceña: "...Algunos hacen su casa, cultivando por su cuenta, y á veces se hacen cristianos, casándose con alguna negra o india guaraní de las que hay en las casas españolas..." (Azara—H., p. 132). No obstante tales casos de la marginación y extrañamiento de los "wareha—comunes" chavaranás, quedaba firme la conciencia "chané" dentro de la clase lideral y de los "wareha" de puro orígen chané. En la mitad del siglo XVIII, dos grandes aldeas en las cuales se concentraban los Chavaranás, resultaban poblacionalmente demasiado densas para el aprovechamiento económico de los recursos factibles en la zona poblada por ellos.

Los Terenos—Pokés — Etelena —Thelenoe para los Mbayáes—, se concentraban en 2 grandes "Oneu", conocidas por los Eyiguayegis bajo los apelativos Alomegodigi y Nagatag—Egodigi —una caracterización loco—ambiental—, explotando las tierras chaqueñas entre el Fte. Olimpo y Bahía

Negra. En el año 1732, el P. Agustín Castañares entró en contacto con ellos; partiendo de la "provincia de los Zamucos", trató inútilmente a convencerlos a una transmigración hacia la provincia de Chiquitos (Jolis, p. 321). Ya en aquella época, los Terenos adoptaron el caballo, sabiendo "pactar" con los Mbayáes en este sentido. Los Layanás y los Chavaranás nunca mostraron el interés por el caballar; su ethos agrícola los llevó luego a la pretendida adopción del buey y de la vaca. Ni los mismos Terenos llegaron a estructurar una sociedad ecuestre; el caballo les significaba un medio potencial para hacer efectivas sus incursiones entre los pedestres "Ylai" — Chamacocos y Potureros—, y de esta manera asegurarse la continuidad de provisión de "cautivos", sus braceros; el "hermano agresivo—guerrero" adquirió la importancia "presencial" — no faltando el estímulo de la camiseta de piel de tigre—, pero la sociedad aldeana de los Terenos seguía observando la pauta agrícola—productiva, afianzándose aún más la tradición socioceremonial de las mitades como un elemento orientador de nuevas adaptaciones; y los Terenos representan la única tribu chané sobreviviente. Sus vecinos norteños, los Kinikianaos, —"Equiniquini —Caynocoe" para los Mbayáes—, "Los fronterizos" (Sánchez Labrador —II; p. 256), siempre constituían una tribu pequeña, de unas 600 almas, expuesta a las influencias periféricas altoparaguenses y, por ende, más adaptativa culturalmente.

La fundación de la reducción de Belén entre los Mbayáes en 1760, abría nuevos horizontes a las "oneu" chanés: necesitaban una "expansión—tierras", deseaban "la tierra colorada" en la orilla oriental del R. Paraguay, ambicionaban la independencia, es decir, la supresión de las "visitas" impositivas de sus "oquilidi" y querían tácitamente adoptar una combinación de "reducción—estancia" y de "oneu —cultivo". En 1761, el P. Sánchez Labrador visitó al cacique Chibata en las tierras de los Layanás (—II, p. 295); a la nueva misión S. Juan Nepomuceno fue destinado en 1765 el P. Manuel Durán. Los Mbayáes se oponían amenazadoramente a la reducción layaná por dos motivos: reclamando su exclusividad sobre las ventajas reduccionales y oponiéndose a la protección misionera de sus propios "niyolola—vasallos".

Recién después de la expulsión de los jesuítas, el Fray Francisco X. Barzola estableció definitivamente la reducción layaná en el paralelo del R. Apa, 2 leguas del R. Paraguay Chaco adentro (Aguirre—II, p. 543). Los Layanás no abandonaron su deseo de ocupar las tierras orientales; querían una "oneu" económicamente potencial, las ventajas del trueque y del periódico bracerismo, y la protección de las "comandancias criollas" como un factor oposicional a la impositiva explotación mbayá. En el año 1772, el Fr. Barzola llevó un grupo de los Layaná a la otra orilla, en cercanías del campamento mbayá de Eglilechigo (Azara —Carta, p. 86); los Layanás pronto volvieron a sus tierras chaqueñas; eran excelentes "colonizadores", pero el traslado aldeano masivo fracasó por falta de todo "auxilio" reduccional por parte del gobierno. En 1785 se renovó la reducción oriental, pero los Apacachodegodegis—Mbayáes seguían considerando a los Layanás como sus "niyolola" tradicionales y adoptaron una postura amenazante; algunos caciques layanás vinieron a Asunción para pedir un formal asiento reduccional protector (Aguirre —II, p. 17). En 1787, el Fr. Barzola consiguió la formación de la "oneu" layaná en Tacuatí sobre el curso medio del R. Ypané, en cercanías del antiguo "táva—pueblo" guaraní de Atyrá, destruido y despoblado, cuando la invasión eyiguayegi—mbayá en el área oriental del R. Paraguay. Los Layanás pretendían mediante la reducción asegurarse la estabilidad de su antiguo "oneu" y las tierras nuevas, necesarias para un cultivo intensivo, tener un stock del ganado — el caballar no les interesaba—, y disponer de una plena libertad de movilidad de truequistas o de braceros temporales. La reducción no era una "misión" para los Layanás; manifestaban un desgrado abierto por la continuada presencia del Fray Bartolomé en Tacuatí, porque no aceptaban la vigilancia sobre sus acciones y su trabajo; la reducción era para ellos un "asiento oficial con tierras", siéndoles un sistema comunal—cristiano de una reducción ajeno. El bautismo, entónces señal de la "cristianización", era para los Layanás solamente un medio para obtener algunas ventajas en el ambiente criollo; los mismos Tacuateños decían al Fr. Bartolomé: "...para qe. han de rezar si con solo baxar al Paraguay a trabajar,

tienen lo qe. han de menester..." (NE—482; f. 10). A las cuadrillas de los braceros chavaranás se agregaron ahora las de los Layanás y no faltaban las simples "visitas" por el interés en el trueque. Empero, la nueva reducción de Tacuatí carecía de toda protección oficial; no se le asigno la reglamentaria legua y media de tierras —la antigua norma para los "táva" guaraníes—, y no se implantó ningún órden administrativo nuevo, gozando los misioneros mismos de una simple categoría de "catequistas"; la reducción de Tacuatí quedó la tradicional "oneu—aldea" layaná, una comunidad populosa, dividida y orientada por los intereses de las "barriadas cacicales". Ya en el año 1792, los Tacuateños buscaban más tierras, tratando de formar una colonia más al norte entre los ríos Jejuí y Aguaraý—guasú, cerca de Lima, donde luego asentóse un grupo chavaraná (Aguirre—II, p. 21). Empero, dicha zona interesaba a los nuevos pobladores criollos, precisamente entónces en pleno desarrollo colonizador. No se trataba aún de una verdadera lucha por las tierras; los criollos estaban interesados en explotar la producción agrícola chané, pero a la vez tácitamente temían a la masiva presencia de estos indígenas cultivadores; los estancieros por su parte, buscaban más bien "pacíficas" relaciones con los Mbayáes y desconfiaban de la rápida diseminación de los Tacuateños. Se pretendió a desalojar a los Layanás de la zona ypanense y asentarlos hacia la ribera del R. Apa o ya trasladarlos hacia el sur, donde el "táva" Itapé con considerables tierras y sin una población guaraní suficiente. El cacique principal layaná, Zuica, se negaba a cualquier mudanza: las tierras eran buenas, los conchabos abundantes y los "Monteses" cercanos. Rechazaron el traslado hacia Itapé por desconfianza a la nueva periferia; a los Mbayáes conocían, aprendieron a tratar con los "comandantes" de Villa Real y de Ycuamandiyú, pero, por eperiencia, sabíanse inseguros en las poblaciones criollas o en los pueblos guaraníes: "...para que si falta alguna cosa de los xtianos, les achacasen a ellos..." (NE—482; f. 36). El caso de los Layanás Tacuateños se mencionaba como un ejemplo en la disputa de cómo "civilizar" a los indios, dejándoles "la libertad" sin impositivas obligaciones reduccionales. Azara propugnaba la "espa-

ñolización" de los Chanés, Guayanás del Paraná y de los "Monteses" —Guaraníes por medio del simple "trato—trueque—comercio", la posibilidad que se negaba siempre tratándose de los Chaqueños ecuestres (Azara—G., p. 366).

Frente a los Apacachodegodegis—Mbayáes, los Layanás manteníanse recelosos; seguían reconociéndolos como sus "oquilidi" con el derecho a "visitas", y con frecuencia juntos realizaban sus "entradas" a los Guaraníes "Monteses" para proveerse de nuevos cautivos; empero, en las nuevas condiciones político—ambientales, los Mbayáes intensificaron sus "visitas", cuando terminaba su "namogoligi — harina de palma"; las visitas mbayáes convirtiéronse en un peso económico; por otra parte, los Layanás ya no dependían de los Mbayáes para proveerse de "hierro—cuchillos", desde que ellos mismos mantenían activo "trato" con los criollos. Contra los abusos de los Mbayáes entre los Tacuateños, levantóse también la voz del Fray Bartolomé, quien recriminaba indirectamente a la comandancia de Villa Real por la tolerancia manifestada en ocasión de las tropelías eyiguayegis. Los Mbayáes se defendían, declarando que: "...solo movidos por repetidos llamamientos de sus Criados que les eran los de Tacuatí, solían visitarles, y que los Guanás como domiciliados, o tributarios de ellos, les daban de sus chacaras aquello que les paresía..." (NE—482; f. 89). La tentativa criolla de provocar una lucha abierta entre los Mbayáes y los Layanás no tuvo éxito. Es interesante acotar que la relación de la dependencia "tributaria" de los Chanés de sus "señores" Mbayáes fue ampliamente conocida al gobierno asunceño; cuando el Dr. Francia hablaba del proyecto de una liberación económica del Paraguay, se refirió al ejemplo de los Chanés, "...a liberar el Paraguay de tan gravosa servidumbre, pues de otra suerte con todos sus títulos de República Soberana, e independiente, no será bien considerada, sino a manera de una República de los Guanás, con cuya substancia y sudor engordaban otros..." (ap./Chávez, p. 287).

En el año 1797, el Fr. Bartolomé abandonó Tacuatí, con pretensiones de fundar una reducción para los Mbyá Monteses, quienes entónces moviéronse acosados por los yerbate-

ros y por los pobladores criollos. Los Tacuateños tenían su "...poblacion formal, pajisa vajo de quincha o estacadas muchas, y avundantes chacras y buen terreno..." (H—164; f. 21). Indudablemente, también entre los Layanás comenzaron disidencias dentro de la misma clase lideral, algunos defendiendo Tacuatí y "amistad" con las comandancias, y otros siguiendo su pauta "niyolola", uniéndose esporádicamente a los Mbayáes de la Laguna (H—365; f. 220). La lucha por el prestigio social de las "barriadas" seguía basándose en el potencial económico productivo, pero ya intervenía el valor de otros bienes de consideración, a veces la misma posesión de caballos; en tales casos, los caciques elegían por sus "protectores" al comandante de Villa Real o al comandante de Ycuamandiyú — según mejores ventajas. En 1797, Tacuatí aún contaba con 13 cacigazgos, 530 hombres y un total de 1281 almas; la disminución numérica se notaba más en la clase de "wahere—comunes", quienes individualmente buscaban independizarse a través de conchabos, con frecuencia emigrando hacia las cercanías de Asunción. El cacique Zuicá 1ra conciente de su abundante chacarerío, pero trataba de integrar también "estancia—vacas—bueyes"; en este sentido, el cacique —líder declaraba: "...que lo que les falta es una estancia y herramientas, y un hombre español que les administre sus bienes y les compre lo que han de menester para vestir..." (ib., p. 92). Poco pudo hacer el nuevo catequista Fr. Marcos Mancuello como doctrinero; los Layanás seguían su tradicional pauta cultural, intensificando sus entradas a los "Monteses" ya que la escasez de brazos para el cultivo volvíase notoria debido al desbande de los "comunes" por los conchabos (H—159; f. 3). Algunos grupos cacicales disidentes hallábanse esparcidos en cercanías de algunas grandes estancias, bajo la tácita protección de sus dueños y ofreciendo a la vez el servicio de sus brazos. En 1808, el gobernador ordenó el desalojo de los "Guanás" de la estancia del capitán J. L. Gaona; y tales ordenes se repetían; los caciques layanás protestaban por tales desalojos y se negaban a cualquier traslado por "...no haver terrenos que no tengan dueños en toda la jurisdicción de esta Villa..." (H—365; f. 256); pero a la vez, los Layanás resistíanse a la emigra-

ción hacia los campos de Coimbra. Esta táctica de desalojos que significaban la verdadera inestabilidad de los cultivos, influyó poderosamente en una desmoralización de los Layanás; recurrían a robos, asaltando algunos asientos desprevenidos de los Mbayáes y de sus traicionales enemigos Chavaraná —Chanés, a fin de apoderarse de caballos y luego ventajosamente trocarlos por otros bienes necesarios o deseados. En 1804 fueron condenados 6 Layanás Tacuateños a causa de muertes y robos hechos en el pueblo de S. Estanislao (H—195; nº 1). Los "tendejones y pulperías" en el camino de Villa Real a Curuguatý crecían con la colonización criolla; los Layanás también querían aprovechar la nueva ventaja; el camino de los carreteros pasaba por el pueblo de Tacuatí y los Layanás a veces obligaban a los mercaderes de pararse y "sujetarse" al trueque.

Los documentos de la primera época de la Independencia refiriérense a los Layanás en general y a los Tacuateños en particular como un gentío conocido por su "insolencia y desórden". El comandante de Ycuamindiyú acusaba en 1815 a los Layanás como "ladrones de caballos, siendo perjudicados estancieros, pobladores y los mismos Mbayás..."; preparaban un ataque a los Tacuateños bajo el pretexto de que su población servía de refugio a los "Guanás" dispersos del R. Jejuí y también de los prófugos de Asunción (H—367; f. 511—512). Los Tacuateños comenzaron a atacar las carretas que desde los yerbales pasaban por Ybyanguí, festejando luego sus "victorias" (ib., f. 591). Se acusaba a los Tacuateños de incurrir en verdaderas revueltas, cuando venían las órdenes de desalojos o de castigos (H—224; nº 5); por donde pedían tierras, se los consideraba "intrusos", colaborando los Mbayáes, quienes en venganza afirmaba "intrusos", colaborando los Mbayáes, quienes en venganza afirmaban que "la tierra" de los Layanas hallábase "en la orilla chaqueña". El comandante Ibañez de Concepción propuso al Dr. Francia el desalojo de los Layanás de Tacuatí, por ser "ingobernables" y sustituirlos con el grupo chavaraná —chané, asentado en Yetytý, sus enemigos irreconciliables (H—367; f. 498). Bajo la acusación de robos, los Tacuateños fueron finalmente desalojados con violencia; sus chacareríos benefi-

ciarno al pobrerío criollo concepcionero, incluyendo a algunos mulatos de Tevego: "...y esos pobladores á más de auxilio que se les ha mandado, tubieron el de muchas chacras dejadas por los Indios Guanás en este mismo territorio y en la Sanjita, y lejos de conservarlos por los frutos que más de un año les dieron, y pudieron haverlos dado subcesivamente, contribuyeron á su ruina...", según el propio informe del comandante Ibañez (if. f. 516). Rengger habla de esta hostilidad criolla y de la fuga de los Layanás, muchos muertos de hambre (p. 234), quedándoles la fama de "indios ladrones e insolentes". Los sobrevivientes Layanás eligieron el camino hacia los campos de Coimbra. Castelnau aún menciona 3 ó 4 aldeas layanás en Matto Grosso, una con 15 casas comunales (—II; p. 480); las Actas de Cuyabá indican sólo la existencia de unos 300 Layanás en Miranda. Su rápida integración al ambiente rural mattogrossense caracterizaba a los Layaná—Chanés; integraron el plantío blanco, adoptaron el tipo de viviendas rurales brasileñas, pero también inicióse el mestizamiento potencial con los blancos y con los negros (Taunay, p. 68), desintegrándose como grupo étnico ya en la segunda mitad del siglo XIX.

Los Chavaranás eran más "conocedores" del ambiente blanco ,debido a su práctica de "cuadrillas de braceros"; su ethos de cultivadores intensivos no disminuyó, pero se relajó la cohesión social y la conciencia unitaria tribal. Un pequeño grupo chavaraná abandonó las tierras chaqueñas ya hacia el año 1750, cuando se agregó a los Eyibegodis—Enacagas—Mbayáes bajo el cacique Caminigo. Otro grupo chavaraná emigró en 1793 hacia Coimbra, pidiendo la protección lusa; el interés de este grupo consistía en independizarse de las "visitas" mbayáes (Prado, p. 32); en los campos de Coimbra, los Mbayáes no exigían su tradicional tributo mediante "visitas", rompiéndose la relación de "oquilidi — niyolola", en contraste con la táctica empleada en los campos de Piraí e Ypané. La mayoría de los Chavaranás, al abandonar el Chaco, pretendía nuclearse en las zonas jejuíense e ypanense, anteriormente tierras exclusivas d los Apacachodegodegis y famosas entre los indígenas por sus abundantes recursos naturales. El grupo chavaraná ypanense fue por un tiempo co-

nocido como "ibañista"; el grupo de unos 800 Chavaranás, con 200 "hombres de guerra", asentóse en las tierras de la estancia de M. Ibañez, donde levantaron su propia "oneu" y a la vez prestaban su servicio de brazos. Este asiento chané provocó la rebeldía de los Mbayáes, iniciándose fuertes escaramuzas intertribales; el grupo "ibañista" manteníanse en su nuevo asiento por no poder reclamar las riberas del R. Ypané, reclamadas entónces por los Layaná—Chanés de Tacuatí. El gobierno obligó disolverse a los Chavaranás "ibañistas", quedando solamente unas 20 familias con Ibañez a título de "conchabados"; el resto se esparció por la zona norteña del R. Ypané (H—164; f. 8). Otra numerosa "oneu" chavaraná asentóse en el terreno de la Estancia del Rey en la zona del R. Jejuí; pronto corrió la noticia de "robos y daños" ocasionados por los Chavaranás, negándose éstos a trasladarse al norte del R. Aquidabán a causa de su abierta enemistad con los Mbayáes. El comandante Espínola hasta propuso el traslado de estos Chavaranás a alguna isla del R. Paraná, frente al pueblo de S. Cosme (ib., f. 93). Dos factores fundamentales influyeron en la desorientación pobladora de las tierras entre los ríos Ypané y Aquidabán: a) La presencia de los Chanés significaba ya una superpoblación del área; en lugar de los siempre móviles Mbayáes que sólo periódicamente ocupaban una u otra zona, el asentamiento de los Chavaraná—Chanés significaba ya una ocupación relativamente estable y con un aprovechamiento intensivo de las tierras cultivables; esta presión demográfica chané sobre dicha área coincidía con los intereses colonizadores de los criollos, especialmente de estancieros; el cultivo, el conchabo organizado y el trueque intensivo parecían "chaneizar" el antiguo valle de Piraí. b) De no menor importancia fueron los roces intertribales; los Chavaranás aceptaban las "visitas" ocasionales de los Mbayáes, pero, al ir repitiéndose "las visitas abusivas", los Chavaranás respondían con el robo del caballar de sus "oquilidi—señores". Continuas eran las escaramuzas a causa del robo del caballar por donde existían los grupos dispersos chavaranás (H—362; Nº 1); y recurrían también a la táctica de delatar los robos mbayáes, reales o ficticios; se apoyaban hábilmente a la protección de "las comandancias"

y participaban en las expediciones punitivas contra los Mbayáes; esta circunstancia provocó ya una lucha abierta mbayá — chavaraná, cada grupo atribuyéndose el derecho a "la venganza por la muerte de sus antepasados".

Para desaglomerar el gentío chané, el gobernador Lázaro Ribera ofreció a los Chavaranás una reducción en las tierras de Caazapá; el P. Amancio González, misionero de Melodía, consideró la fundación de dicha reducción como "ilegal", reprochando al gobierno de que los Chavaranás fueron "engañados". En realidad, las primeras familias transmigradas pronto vieron las desventajas del nuevo asiento reduccional desde el punto de vista de sus intereses: el lugar estaba fuera de una fácil movilidad para cualquier conchabo o trueque. Los Chavaranás se retiraron, tomaron nuevamente el rumbo hacia el R. Jejuí, queriendo emprender una migración hacia las tierras del R. Ygatemi; esto significaría ocupar las tierras de los Guaraníes Monteses, a quienes los Chavaranás consideraban fácil presa ya que no resistían a los asaltos mbayáes y chanés, prefiriendo la simple evasión por fuga. El capitán R. García fue encargado de buscar a las familias chavaranás fugitivas, hacerlas volver a la zona caazapeña o asentarlas sobre el R. Apa, una zona estrechamente vigilada y además expuesta a las venganzas mbayáes (DAG —. 168). Esto no obstante, el gran núcleo jejuíense de los Chavaranás, unas 871 almas, fue asentado en la nueva reducción caazapeña que llevaba el nombre de S. Juan Nepomuceno en recordación de la primera misión fundada en 1764 entre los Layanás—Chanés en su habitat aún chaqueño; el mismo gobernador Ribera asistió al acto de la fundación (H—185; f. 26). La nueva comunidad chavaraná —nepomuceña constituía un interesante ensayo de la reubicación local de una tribu, cuyas características culturales —considerando su ethos agrícola—, no podían chocar con el ambiente rural caazapeño, guaraní o criollo. Empero, existían otros factores negativos: a) La economía de los Guaraníes pueblerinos de Caazapá hallábase en grave crisis por faltar "brazos" para una comunidad "táva" con tan extensas tierras; esto facilitó la entrada—ocupación de los criollos, quienes también comenzaron a explotar los bosques vírgenes cercanos. Estos

criollos necesitaban y buscaban nuevos "brazos", y los Chavaranás de S. Nepomuceno conchabánse fácilmente, no existiendo un adecuado control social: "...pagábanles suministrandoles aguardientes, armas y algunos bugecios de poco valor...". Si bien los Chavaranás siempre destacábanse por sus periódicos conchabos, la nueva práctica de "trato" ya no era la misma que en el caso del "contrato por reciprocidad" a las cuadrillas. b) Los Chavaranás seguían con su acostumbrado cultivo y manufacturas, pero la periferia criolla no les ofrecía posibilidad de un trueque ventajoso, siempre la máxima ambición chané. En la nueva reducción, los Chavaranás no podían realizar más sus "entradas a los Monteses" para proveerse de "cautivos" y "brazos"; poco a poco comenzaron a integrar a su "oneu" nepomuceña a las mujeres guaraníes (H—180; f. 179). El gobernador Velasco incorporó a muchos Chavaranás al ejercito después de la derrota de Belgrano en Paraguarí (Domínguez I, p. 13), proyectándose una nueva fuente para reclutar "los auxiliares militares".

El censo de los años 1814 — 1817 es ilustrativo para comprender los factores latentes de una paulatina desintegración chané (NE—3282; f. 1). Los antiguos cacicatos chanés fueron en su función de "colonizadores" esencialmente integrativos; la frecuencia y los períodos prolongados de los conchabos conferían una gran libertad a los "wahere—comunes"; disminuyeron los "cha'ne" de linaje puro y predominaban "familias, hombres y mujeres agregados" — el término empleado en la lista de censos—, y para los Chavaranás significando "ca'nená —acompañantes", étnicamente diferentes, económicamente integrados y socialmente adoptados. El cacicato de Bayo Atianó contaba con 226 adultos, pero con el 48% de "agregados"; en el cacicato de Luís Chemene sólo había 3 matrimonios chavaraná "de linaje puro"; y había cacicatos con pleno predominio de "familias agregadas". El antiguo sistema coordinador social se desintegraba; ya no se trataba de una "oneu" autónoma; en la nueva reducción, con o sin presencia del catequísta, faltaba un mecanismo pautado para adaptarse a las nuevas circunstancias. Rengger destacó que entre los "Guanás caazapeños" ya no predominaba el cultivo,

sino el bracerismo (p. 234); por otra parte, el mestizamiento chané—guaraní fue progresivo, imponiéndose también la lengua guaraní como el único medio de comunicación en el ambiente rural. S. Juan Nepomuceno representa de esta manera un tipo reduccional auspiciado por el gobierno asunceño hacia los fines del siglo XIII; el catequista era a la vez el administrador de la estancia de la reducción, mantenida con los "auxilios del gobierno", fluctuante, pobre e insuficiente; no se impuso ningún sistema de "táva — comunidad" como en los pueblos guaraníes; el gentío indigena dependía de su propia producción, ayudada con "raciones de carne, sal, yerba, tabaco". La reducción de los Chavaranás nunca fue considerada como "táva" y en este sentido tampoco figura en la nómina de las "comunidades liberadas" en el decreto del año 1848 de Carlos Antonio López. No obstante la guaranización biológica y linguística de los Chavaranás, en la población rural del área permaneció el recuerdo de ciertas "peculiaridades" de este gentío.

El grupo jejuíense de los Chavaranás —de número reducido—, que no participó de la translocación a las tierras caazapeñas, pero participó de la fracasada intentona migratoria hacia el R. Ygatemí, se asentó en el paraje de Lima, destinado originariamente para una reducción de los Guaraníes "Monteses". La comandancia de Villa Real permitió y autorizó dicho asiento; el gentío vivía según las pautas de su propia comunidad, sin catequistas, en categoría oficial de "Chavaranás de Yetytý amigos" (H—224; nº 12), colaborando con las comandancias. Cuando el comandante Ibañez tuvo que desalojar a los Layanás de Tacuatí en 1815, los Chavaranás servían de "auxiliares" como en todas las represalias contra las cuadrillas asaltantes mbayáes. Esto no obstante, la población en la zona desde S. Pedro de Ycuamindiyú por Lima hacia el R. Aguaraý—guasú crecía, y, por ende, la posibilidad de extensión de tierras cultivables disponibles disminuía, sintiendo este impacto profundamente los Chavaraná — Chanés de Yetytý. En los documentos oficiales ya comienzan ser descritos como "incorregibles ladrones de chacras" (H—367; f. 598); por otra parte, la población rural podía acudir a libres acusaciones, reales o ficticias, contra los

Yetytýnses por no estar éstos cristianizados ni "bautizados"; y el status de "no—cristiano" daba en aquel entónces un derecho tácito a muchos abusos; la comunidad yetytýnse vióse rápidamente desintegrada y aniquilada.

El núcleo mattogrossense de los Chavaranás, siempre numéricamente débil, fue conocido bajo los apelativos "Chuala, Guaná, Tschón ro—ono". Aún en el año 1815 bajaban a veces en sus canoas hasta Concepción en busca de trueques ventajosos: "...tanto por traer algunas mantas, liensos, maíz y algunos cortos arriendos de otras especies, aunque de muy poca consideración..." (H—367; f. 514). Los "chualas" ya no formaban grandes "oneu —aldeas"; según Castelnau habría en total unas 800 almas cerca de Miranda y Albuquerque, ya en vecindad con los núcleos Kinikinao—Chanés, éstos transmigrados directos a Matto Grosso. En general, aún viviendo en sus aldeas, primaba el interés en conchabarse con los "fazendeiros" (Fonseca—II, p. 288), siempre una inducción potencial al mestizamiento ambiental. Cuando el ejercito paraguayo en 1864 ocupó la villa de Miranda, los Chuala—Chavaranás, Kinikinaos y Layanás de las aldeas cercanas, abandonaron sus asientos (Bormann, p. 90); solamente algunos Chavaranás de Bon Conselho de Albuquerque fueron agarrados y obligados a cavar trincheras, pero pronto se fugaron (D/Eu; p. 166). Después de 1868, los restantes "Chualas—Guanás" iban mestizándose con blancos y negros intensivamente, desapareciendo pronto como unidad tribal étnica.

Los Poké—Terenos constituían una de las tribus chanés más dinámica socioeconomicamente; la clase lideral formaba una mayoría, siendo la falta de la masa de "wahere" reemplazada por los cautivos integrados; esta circunstancia excluía la gran permeabilidad interétnica como era el caso entre los Layaná —Chanés y permitió su actual sobrevivencia, con adaptación cultural, pero, a la vez, con la conciencia de un grupo étnico propio, de donde su "indianismo" abierto (Oberg, p. 34). Los Terenos sabían explotar sus tierras chaqueñas y también su periferia tierra adentro, proveyéndose de los "Ylai", de cautivos Caitpotorades, Chamacocos y Potureros, sirviéndose de su "movilidad a caballo"; es innegable

el hecho de que cualquier grupo étnico que adoptó el caballo, desarrolló un dinamismo potencial, en la primera fase colonial suficiente para aprocevhar ventajosamente "las novedades". Mientras los Layanás y los Chavaranás masivamente abandonaban el Chaco desde el año 1780, los Terenos desplazábanse al sur hacia las rozas abandonadas de los Chavaranás, sin por esta causa perder sus ambiciones altoparaguayenses y, por ende, las oportunidades que les ofrecía "Coimbra mattogrossense". Frente a los Mbayáes, también ellos fueron "niyolola" nominales, pero los Eyiguayegis norteños no reclamaban abiertamente su "derecho a visitas", enfrentándose con un grupo chané "a caballo", si bien esencialmente cultivador; entre ambos grupos tribales estableciόse más bien una "amistad", limitándose las rencillas a los grupos cacicales interdependientes. En el año 1790 aparecieron en Villa Real cuatro caciques terenos, Gualeroo, Chochosi, Chonagisi y Samóore, pidiendo una "reducción con el catequista" (H—362; nº 4); pretendían obtener un "Tacuatí" tereno—poké en las tierras orientales: tierras cultivables, la autonomía de sus "oneu—aldeas" y la protección legal de las comandancias. Empero, los criollos recelaban de estos "Guaná guasú" chaqueños, conociendo sus alianzas con los Mbayáes y, no menos, sus incursiones a caballo; no obstante esta desconfianza natural, la comandancia necesitaba "mantener la paz" intertribal, siendo los Terenos temidos por los mismos Layanás y Chavaranás; al parecer, este grupo de 4 caciques estableció su "oneu" en cercanías del paraje Naranjatý de Horqueta.

Al fundarse el Fuerte de Borbón en 1792, los Terenos, no obstante el predominio de los Caduveo—Mbayáes, buscaban buenas relaciones con la nueva comandancia; acampaban en las cercanías, observando las ventajas de una "protección". En 1797 se presentó el cacique Ticú, algo receloso por haber servido de lenguaraz al cacique Lorencito eyibegodis—mbayá, conocido organizador de las cuadrillas asaltantes; el capellán del Fte. Borbón fue encargado de "estrechar amistad" con Ticú (H—362; nº 1; f. 18). Al cacique Francisco Etelone se permitió el asiento en cercanías de Borbón, agregándose luego otros grupos, todos bajo la jefatura de Ticú (H—130;

f. 38). Este cacique, antiguo jefe mitario, volvióse un cacique guerrero, pudiendo de esta manera mantener la unidad de su "oneu" e imponer sus decisiones frente a las nuevas circunstancias. Presionados los Terenos desde Coimbra, Borbón, S. Carlos y Villa Real, optaron por una conciente fragmentación de sus numéricamente densas "oneu", adquiriendo cada "barriada" cacical el rol de buscar nuevos asientos ventajosos e ir de esta manera fundando nuevas "colonias", una pauta chané tradicional y puesta en práctica en el nuevo ambiente periférico. Algunos "Guaná—guasú" —como se conocían los Terenos en la segunda mitad del siglo XVIII—, comenzaron a cruzar el R. Paraguay hacia Coimbra. El núcleo tereno bajo la jefatura de Ticú no descuidaba el potencial de su cultivo, adoptando mediante sus vecinos norteños Guatós también el cultivo de banana y caña de azúcar. Sus relaciones con Borbón limitábanse al principio de "trueque"; existía cierta rivalidad étnica con los Mbayáes, no precisamente por el stock del caballar, pero sí en cuanto la seguridad económica. Los Terenos recurrieron a la práctica de "esparcir noticias" sobre los posibles asaltos mbayáes, dando aviso a la comandancia de Borbón; de esta manera podían satisfacer sus venganzas por algún agravio de "la visita" abusiva y también esperar algunas "regalías y dádivas" (H—207; nº 207; nº 8). Si bien los Mbayáes respondían orgullosamente a las relaciones de los Terenos, llamándolos "cuenteros y pueblo feo", los Chanés podían obtener de Borbón y luego de Coimbra sus ventajas propuestas. Las relaciones con sus vecinos chanés Kinikinaos fueron siempre amistosas; se toleraban las visitas del cacique Santiago a Borbón, donde también los Kinikinaos recibían "favores" en reciprocidad de sus "chismes" sobre los Mbayáes. Del grupo del cacique Ticú se desprendió luego el "oneu" de Francisco, quien obtuvo de la guardia de S. Carlos de Apa el derecho a un nuevo asiento—cultivo a cambio de algún servicio (ib. f. 41).

Las miras de los Terenos hacia la orilla oriental del R. Paraguay se acentuaron hacia el año 1804; con el permiso de la comandancia de Villa Real, el cacique Bautista viajó a Asunción, pidiendo tierras sobre el R. Apa. Se le designaron dos asientos libres, Nominguena y Sanjita, fuera del inmediato interés criollo (H—220; nº 10); no se fundó reducción alguna, viviendo los Terenos libres en sus comunidades. Estos Nomingueños estaban en estrechas relaciones con algunos cacicatos terenos ya asentados en las cercanías de la Villa Miranda; estos últimos no se adaptaron al ambiente mattogrossense, se desplazaron al sur del R. Apa, asignándoseles un paraje en las tierras de Tevego, de donde el mestizamiento del grupo tereno—pardo (H—365; f. 350). En Nomiguena, los Terenos tenían por sus vecinos algunos grupos eyibegodegis—mbayáes, éstos entónces en plena efervescencia asaltante a las estancias ypanenses a fin de obtener el caballar y el ganado para el trueque en Coimbra y Cuyabá; los Terenos solían participar de tales incursiones, siendo rápidamente acusados del robo de estancias criollas y de las mismas aldeas pacíficas layanás y chavaranás. El capitán Rojas organizó una expedición punitiva con los auxiliares Chavaranás de Naranjatý; los Terenos fueron descubiertos en cercanías del Fte. de San Carlos, preparando a los expedicionarios una hábil celada: en ambos costados del camino recorrido prendieron el fuego; el capitán y muchos milicianos fueron muertos por flechas o por fuego (H—220; nº 10). Los "Calapás", los Mbayá—guasú chaqueños aprovecharon la ocasión, declarando a los Terenos Nomingueños como "revoltosos y revolucionarios", robando sus "oneu" y su animalada. El comandante Ibañez emprendió en 1815 otra expedición punitiva desde Concepción, nuevamente con auxiliares Chavaranás, llegando a la aldea Tereno de Nominguena, incendiándola y despojándola de todos animales domésticos, una táctica general entónces, si mediaban las acusaciones por el robo del caballar o del ganado. Rengger visitó en 1821 un núcleo tereno—chané asentado en la Laguna sobre el R. Aquidabanigi; pero ya un año después fueron acusados de participar de las tropelías mbayáes; fueron perseguidos, desalojados y castigados; muchos niños fueron traidos a Asunción y repartidos entre los "vecinos" (Rengger, p. 234).

El último núcleo de los Tereno—Chanés que aún quedaba en el territorio paraguayo, mantenía en 1841 su "oneu" en Naranjatý, en cercanías de Horqueta; se dedicaban al cultivo intensivo, explotaban hábilmente el ganado y evitaban

el bracerismo a fin de mantenerse fuera de la intromisión y vigilancia criolla; extendían sus rozas hacia el R. Aquidaban, desde donde hacían algunas pequeñas incursiones hacia los Pañ—Guaraníes a fin de proveerse de nuevos "cautivos—integrados". Empero, ya en 1840 recayeron sobre ellos las sospechas de robo del ganado y hasta la tentativa de integrar a mujeres a sus "oneu"; en el informe oficial consta de que "...a pretexto de salir a pescar en el Rio Aquidabanigui y hacer sus campeadas en busca de bueyes y animales perdidos, zarcean los partidos en los cuales no han faltado desordenes cometidos por ellos tambien en las casas de mugeres solitarias, cuyos maridos han estado ocupados en yervales..." (H—367; f. 642). Pero no eran las únicas causas el "robo" y "el rapto de mujeres" las que motivaban el pedido de los pobladores para desalojar a los Terenos de Naranjatý; había cierta preocupación por el rápido crecimiento demográfico de este grupo indígena: "...metidos dentro del mejor valle de Horqueta estorban pobladores, porqe. con mucho aumento van abarcando mucho terreno pa. sus labranzas, experimentando algunos daños en maltratos y aun en matanza de vacas y bueyes de dhos. vecinos..."; se resaltaba la "mucha criaturada y chinería", mujeres y niños (H—369; f. 1278). Por orden del gobierno se conminó a los tres caciques Terenos, Luciano, Purutue y Ticú, a desalojar las tierras; los Terenos ya no se atrevían a resistir belicosamente, quedándoles sólo el camino hacia Matto Grosso; vendieron a los pobladores sus animales; el fruto de sus chacras destinóse a la guarnición de Olimpo (H—367; f. 647). Con este desalojo de los Terenos de Horqueta se "des—chaneizó" la tierra entre los ríos Ypané y Apa; el contacto directo y permanente entre la cultura de los agrícolas intensivos chanés y la población rural resultó negativo para los indígenas; los mútuos intereses por "tierra —ganado—caballar" no permitían una convivencia pacífica, quedando siempre latente el tradicional miedo de los pobladores al agresivo ecuestre "Guaycurú" y al pacífico, prolífico cultivador "Guaná".

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

A N A — Archivo Nacional de Asunción.
H — Sección HISTORIA
NE — Sección NUEVA ENCUADERNACION

A G N — Archivo General de la Nación. Buenos Aires.

AN — IT — Anais do Itamaratí
vol. II (1937) Rio de Janeiro.
vol. IV (1938) Rio de Janeiro.

C O D A — Colección Pedro de Angelis.
Obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata. Tomos I — VIII.
Edición nueva. Buenos Aires, 1969.

COL — BOG — La Colección Boggiani.
Tipos indígenas de Sudamérica. Rd. R. Lehman—Nitsche. Buenos Aires, 1904.

Aceval, Benjamín:
Chaco Paraguayo. Apéndice: Documentos anexos y fallo arbitral. Asunción, 1896.

Aguirre, Juan Francisco:
Diario del Capitán de Fragata de la Real Armada...; ReBNB; t. 18 y 19 (I/II). Buenos Aires, 1949/1950.

Alarcón J., Pittini R.:
El Chaco paraguayo y sus tribus. Torino, 1926.

Almeida Serra, R. G.:
Parecer sôbre o aldeamiento dos indios Uaicurús e Guanas, como descripçâo dos seus usos, religiâo, estabilidade e costumes. RelHGB, 1845; vol. 7; p. 196 ctd.

Altenfelder, Silva F.:
Mudança cultural dos Terena. ReMP, N. S. 1949; vol. III; p. 271 ctd.

Arenales, José:
Noticias históricas y descriptivas sobre el gran país del Chaco. Buenos Aires, 1833.

Asp, Otto:
Expedición al Pilcomayo, 27 marzo — 6 Octubre 1903. AnMinAgric., Buenos Aires, 1905; t. 1; nº 1.

Audibert, Alejandro:
Los límites de la antigua provincia del Paraguay. B. Aires, 1892.

Azara, Félix A.:
—Descripción e Historia del Paraguay y del Río de la Plata. Bibl. Historia Colonial —II. Buenos Aires, 1943 (Azara—H).
—Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaraníes. Montevideo, 1904.
—Voyages dans l'Amérique Méridionale. Paris, 1809. Vol. I—IV.
—Informes sobre varios proyectos de colonizar el Chaco. 1799. CODA — vol. VI, p. 415 ctd.

Bach, J.:
Datos sobre los Indios Terenas de Miranda. An Soc. Cient. Arg., vol. 82; 1916; p. 87 ctd.

Bach, Moritz:
Descripción de la nueva provincia de Otuquís en Bolivia. La Paz, 1929. 3ra. ed.).

Baldus, Herbert:
—Indianerstudien im nordöstlichen Chaco. Leipzig, 1931.
—Beiiträge zur Sprachenkunde der Samuko-Gruppe. Anthropos, vol. 27; 1932; p. 361 ctd.
—Kashkihá— Vokabular. Anthropos, vol. 26; 1931; p. 454 ctd.
—Tereno—Texte. Anthropos, vol. 32; 1937; p. 528 ctd.

Belaieff, Juan:
—Los indios Sociagay. ReSCP, vol. II / 6; 1930; p. 265 ctd.
—Vocabulario Maccá. ReSCP, vol. III / 2; 1931; p. 53 ctd.
—El vocabulario Chamacoco. ReSCP, vol. IV / 1; 1937; p. 10 ctd.
—Los Indios del Chaco Paraguayo y su tierra. ReSCP, vol. V / 3; 1941; p. 18. — Con: Tabla de identificación de las tribus del Chaco y vecinos.

Bermejo, I. A.:
—Episodios de la vida privada, política y social de la República del Paraguay. 2da. ed. Buenos Aires, 1903.

Blujaki, Agustín:
—Un gran paraguayo, Presbitero Juan Francisco Amancio González y Escobar. Asunción, 1972. (Ver: González A., Pbro.).

Boggiani, Guido:
—I Ciamacoco. Bol. Soc. Geogr. Italiana, serie 3; vol. 7; 1894.
—Viaggi d'un artista nell"America Meridionale. I Caduvei (Mbayá o Guacurú). Roma, 1895. (Ver: Colini G. A.).
—Etnografía del Alto Paraguay. BIGA, vol. 18; 1897; p. 613 ctd.
—Compendio de etnografía paraguaya moderna, RelP; año 3; N°s. 23 - 28; 1900.
—3ª Conferencia: En favor de los Indios Chamacocos. RelP; año II; N° 11; 1898; p. 168 ctd.

Bormann, J. B.:
—Historia da Guerra do Paraguay. Curityba, 1897; vol. 1.

Bossi, Bartolomé:
—Viage pintoresco por los ríos Paraná, Paraguay, S. Lorenzo y Cuyabá. Paris, 1863.

Braunstein, José A.:
—Los Wichís. Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Matacos. S. Etn., Buenos Aires; N° 4; 1976.

Bryssel, E. J. van:
La république du Paraguay. Bruxelles, 1893.

Camaño y Bazán, Joaquín, S. I.:
Etnografía rioplaense y chaqueña. ReSoc. Amigos Arq.; Montevideo, t. V; 1931; p. 309 ctd.

Campana, Domenico del:
—Contributo all'Etnografia dei Toba. Archiv. Antrop. Etnol.; vol. 33; 1903; p. 287 ctd.
—Contributo all'Etnografia dei Matacco. Ib., vol. 43; 1913; p. 305 ctd.

Campos, Daniel:
De Tarija a la Asunción. Expedición boliviana de 1883. B. Aires, 1888.

Canals Frau, Salvador:
Las poblaciones indígenas de la Argentina. Su origen, su pasado y su presente. Buenos Aires, 1953.

Cardiel, José, S. I.:
Relación del Chaco y sus misiones. En: Pastells —II; Madrid, 1915.

Cardozo, Efraín:
—El Chaco y los Virreyes. Asunción, 1934.
—Historiografía Paraguaya. Vol. I: Paraguay Indígena, Español y Jesuita. México, 1959.

Cardus, José, OFM.:
Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Barcelona, 1883 — 1884.

Carranzo, A., Justiniano:
Los Tobas. Buenos Aires. 1900.

Carrasco G.:
Cartas de viaje por el Paraguay, los territorios nacionales del Chaco, Formosa y Misiones. Buenos Aires, 1889.

Castelnau, Francis de:
Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud. Paris, 1850—1859; Tomo: I / II.

Chaves, Julio César:
—El Presidente López. Vida y gobierno de Don Carlos. B. Aires, 1943.
—El Supremio Dictador. Madrid, 1964.

Charlevoix, Pierre FranÇois Xavier de:
Histoire du Paraguay. Vol. 1—6. Paris, 1757.

Chomé, Ignace, S. I.:
Lettre du Pére Chomé... au pére Vanthiennen. Lettres édif. et curieuses; vol. 5; p. 347 cd. Lyon, 1819.

Comtinges, Juan D.:
Exploraciones al Chaco del Norte, 1879. Obras escogidas; red. M. A. Criado. Buenos Aires, 1892.

Coryn, Alfredo:
Los Indios Lenguas, sus costumbres y su idioma. An. Soc. Cient. Arg., B. Aires; vol. 93; 1922; p. 221 ctd.

Corrêa, Virgilio:
Matto Grosso. Rio de Janeiro, 1922.

Demersay, Alfred L.:
Histoire physique, économique et politique du Paraguay et des établissements des Jésuites. Paris, 1860 — 1864; t. I — III.

Denis, Ferdinand:
Buenos Aires et le Paraguay, ou histoire, moeurs, usages et coutumes des habitants de cette partie de l'Amérique. Paris, 1832

Diario
do Exercito. Campanha do Paraguay. Rio de Janeiro, 1870.

Dobrizhoffer, Martín, S. I.:
Historia de los Abipones. Vol. I — III. Trad. E. Wernicke. Univ. Nac. del Nordeste. Resistencia, 1967 — 1970.

Domínguez, Manuel:
—El Chaco. RelP; año VI / 48; 1904; p. 14 ctd.
—Paraguay—Bolivia. Los Anales del Gimnasio Paraguayo; año III, Nºs. 1-5. Asunción, 1918.

Ducci, Z., OFM.:
Los Tobas de Taccagalé. Buenos Aires, 1904.

Espínola, José:
Expedición al través del Chaco... bajo el gobierno de don Joaquín Alós en 1794. RelP; año II, Nº 15; 1899; p. 81 ctd.

Fernández, Federico W.:
—Informe sobre la exploración del R. Aguaray—guazu. 1887. BIGA, vol. XI; 1887.
—Mis viajes en el Alto Paraguay, 1891. BIGA, vol. XII; 1902; p. 221.

Fernández, Patricio, S. I.:
Relación historial de las misiones de Indios Chiquitos. Madrid, 1895. T. I / II.

Fischermann, Bernd:
Los Ayoreóde. En: "En busca de la Loma Santa". La Paz, 1936. p. 376 ctd.

Fonseca, Joâo S. da:
Viagen ao redor do Brasil, 1875—1878. Rio de Janeiro, 1881. T. I / II.

Fontana, Jorge:
El Gran Chaco. Buenos Aires, 1881.

Fric, Vojteh:
—Eine Pilcomayo—Reise in den Chaco Central. Globus, vol. 89; 1906. p. 213, 229 ctd.
—Die unbekannten Stämme des Chaco Boreal. Ib., vol. 96; 1909; p. 24.

Furlong, Guillermo, S. I.:
Entre los Mocobíes de Sta. Fé. Buenos Aires, 1937.

Garcia de Solalinde, Antonio:
Proyecto de colonización del Chaco, 1799. CODA — VI; p. 438 ctd.

Giannechini, Doroteo, OFM.:
Diario del viaje al Chaco Boreal. Tarija, 1882.

González Amancio, Pbro.:
Diario... (DAG—). Ver: Blujaki.

Gómes, Jardím:
Söbre os indios uaicurús e guanás. RelHGB —t. VI; 1850; p. 349.

Du Gray, Alfred M.:
La république du Paraguay. Bruxelles, 1862.

Grubb, Wilfred Barbrooke:
—An unknown people in an unknown land. London, 1925.
—A church in the wilds. London, 1914.

Hack H., Bolland, R.:
Some notes on the culture of the Lengua and the aslushlai in the Paraguayan Chaco. Kulturpatronen, Delft, 1961; v. 3—5; p. 5 ctd.

Hanke, Wanda:
Beitrag zur Ethnographie der Sanapaná—Indianer. Mitt, Anthrop. Ges. — Wien; vol. 86; 1956; p. 48 ctd.

Hassler, Emil:
Die Bewohner des Gran Chaco, Paraguay. Mem. Int. Congr. Anthrop. Chicago, 1894; p. 349 ctd.

Hawtrey, Seymour H. C.:
The Lengua Indians of the Paraguayan Chaco. J. Anthr. Inst. gB., vol. XXXI, 1901; p. 280 ctd.

Henry, Jules:
The linguistic position of the Aslushlai Indians. Int. J. Am. Lin. vol. X / 1—2; 1939; p. 86 ctd.

Hermann, Wilhelm:
Die ethnographischen Ergebnisse der deutschen Pilcomayo—Expedition. ZE, vol. XL — 1; 1908; p. 120 ctd.

Herr, Graham:
El Gran Chaco. Trad.: de Scottish Geographical Magazine — 1892. Publ. en BIGA, t. XIII; 1892; p. 59 ctd.

Hervás y Panduro, Lorenzo:
Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas. Madrid, 1800 — 1805. Tomo I.

Hunt, Ridhard James:
—El Choroti o Yófuaha (including Apéndice B / C). Re Mus. Plata, vol. 23; 1915; p. 305.
—The Livingstone of South America (W. B. Grubb). London, 1932.

Huoneder, Anton:
Die Völgergruppierung im Gran Chaco im 18. Jahrhundert. Globus, vol. 81; 1902; p. 387 ctd.

Hutchinson, Thomas J.:
On the Chaco and other Indians of South America. Trasn. Ethnol. Soc.. London; vol. 2; 1865; p. 327 ctd.

Jolis, José, S. I.:
Ensayo sobre la historia natural del Gran Chaco. Trad. M. L. Acuña. Univ. Nac. del Nordeste. Inst. de Historia. Resistencia, 1972. T. I.

Karsten, Rafael:
—The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco. Acta Acad. Aboensis, vol. 4; 1932; p. 1—126.
—Indian tribes of the Argentine and Bolivian Chaco. Ethn. St. Soc. Scient. Fennica; vol. 4; 1932.
—La religión de los Indios Mataco—Noctenes de Bolivia. An. Mus. Nac. Hist Nat., B. Aires; vol. 24; 1913; p. 199 ctd.

Kelm, Heinz:
—Die Zamuco (Ostbolivien). Ayoreo. Ze — vol. 86; 1963.
—Die Identität von Ayoré und Moro in Ostbolivien und Nordparaguay. Baessler Arch.; vol. X; p. 309 ctd.

Kennedy, A. J.:
La Plata, Brazil and Paraguay. London, 1868.

Kersten, Ludwig:
Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII. Univ. Nac. Del Nordeste. Inst. de Historia. Resistencia, 1968.

Klohn —Lindberg, I.:
Bei den Choroti—Indianern. Lasso, vol. VI; 1938; p. 154 ctd.

Koch— Grünberg, Theodor:
—Die Lenguas—Indianer in Paraguay. Globus, vol. 78; 1900; p. 217.
—Die Maskoi—Gruppe in Gran Chaco. Mitt. Anthrp. Ges — Wien, vol. 32; 1902; p. 130 ctd.
—Die Guaikurú— Gruppe; ib.; vol. 33; 1903; p. 1 ctd.

Krieg, Hans:
Chaco — Indianer, ein Bilderatlas. Wissenchatfliche Ergebnisse der Deutschen Gran Chaco—Expedition. Stuttgart, 1934.

Kysela, Vladimir:
Tribu indígena maccá. ReSCP — vol. III / 1; 1931; p. 34 ctd.

Lafone—Quevedo, Samuel A.:
Grupo mataco—mataguayo del Chaco. Dialecto vejoz. MS. D'Orbigny. BIGA — vol. 17; 1896; p. 331 ctd.

Lehmann— Nitsche, Robert:
—Estudios antropológicos sobre los Chiriguanos, Chorotes, Matacos y Tobas (Chaco Occidental). An. Mus. La Plata; vol. 77; 1904.
—Vocabulario Chorote o Solote (Chaco Occidental); ib. v. 17; 1910.
—Die sprachliche Stellungg der Choropi (Gran Chaco). Z E vol. 68; 1936; p. 118 ctd.; p. 303 cd.

Lange, G.:
Rio Pilcomayo desde la desembocadura en el Río Paraguay hasta el Paralelo 22°. Buenos Aires, 1906.

Loewen, Jacob:
—Los Lengua y su mundo espiritual. Supl. Antrop. — IV/1; 1969.
—The anatomy of an unfinished crisis in chulupí culture change. Supl. Antrop. — II/1; 1966; p. 231.

Loukotka, Cestmir:
—Die Sprache der Zamuco und die Verwandtschaftsverhältnisse der Chaco—Stämme. Anthripos, vol. 26; 1931; p. 843 ctd.
—Documents e vocabulaires inédits de langues et dialectes sudamericains. JSA; vol. LII; 1963; p. 7 ctd.

Lozano, Pedro, S. I.:
—Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba. Publ. Univ. Nac., Tucumán, N° 288; 1941.

—Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. T. 1 — 5; Buenos Aires, 1874.

Lussagnet, Suzanne:
Vocabulaires Samuku, Morotoka, Poturero et Guarañoca. JSA, vol. L, 1961; p. 135; vol. LI, 1962; p. 35 ctd.

Mantegazza, Paolo:
Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studii. Milano, 1876.

Martius, Karl Friedrich Philipp von:
Zur Ethnographie Amerika's zumal Brasilien. Leipzig 1867. T. I/II.

Massei, Inoncencio, OFM.:
Grupo Mataco—Mataguayo del Chaco. Dialecto NOcten. BIGA, vol. 16; 1895; p. 343 ctd. (ed. Lafone—Quevedo).

Mensajes de Carlos Antonio López. Asunción, 1931.

Métraux, Alfred:
—Ethnography of the Chaco. HDB — I. 1947. p. 197 ctd.
—The linguistic affinities of the Enimagá (Cochaboth) group. Amer. Anthrop., vol. 44; 1942; p. 720 ctd.

Molas, Mariano A.:
Descripción histórica de la antigua provincia del Paraguay. Buenos Aires, 1868. Ed. 3ª 1957.

Moreno, Fulgencio R.:
Cuestión de límites con Bolivia; negociaciones diplomáticas. 1915 — 1917. Vol. I / II. Asunción, 1929.

Moreno, Gabriel René:
Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos. La Paz, 1973.

Morillo, Francisco, Fr.:
Diario del viaje al Río Bermejo (1780). CODA—VIII; p. 387.

Mountinho, Ferreira J.:
Noticia sôbre a provincia de Matto Grosso. Sâo Paulo, 1869.

Moussy, Martin de:
Déscription géographique et statistique de la Conféderation Argentine. T. I — III. Paris, 1860 — 1864.

Muriel, Domingo:
Historia del Paraguay desde 1747 hasta 1767. Trad. P. Hernández. Madrid, 1918.

Nordenskiöld, Erland:
—La vie des Indies dans le Chaco. Trad. Paris, 1912.
—Sind die Tapieté ein guaranisierter Chacostamm? Globus; vol. 98; 1910; p. 181 ctd.

—An ethnographical analysis of the material culture of two Indian tribes in the Gran Chaco. Comp. Ethn. Studies—2; 1919.

Nusser—Asport, Chr.:
Die Stämme der ostlichen Indianergrenze in Bolivia (Tobas, Chiriguanos, Matacos und Sirionos). Globus — 71; 1898; p. 160 ctd.

Oberg, Karl:
The Terena and Caduweo of Southern Matto Grosso, Brasil. Inst. Social Anthr. Inst., vol. 9; 1949.

Orbigny, Alcide de:
—L'Homme américain, Paris, 1839. Trad Ed. Futuro. B. Aires, 1944.
—Voyage dans l'Amérique Méridionale. Paris, 1839.

Oefner, Luís F.:
Apuntes sobre una tribu salvaje que existe en el Oriente de Bolivia. Anthropos, vol. 35; 1942; p. 100 ctd.

Palavecino, Enrique:
Los indios Chulupí del Chaco Boreal. Re Geogr. Am.; vol. 5; Nº 31; 1939; p. 231.

Parish, Woodbine:
Buenos Aires y las provincias del Río de la Plata. B. Aires, 1958.

Pasos, Ignacio de:
Diario de una navegación y reconocimiento del R. Paraguay desde la ciudad de la Asunción hasta los presidios portugueses de Coimbra y Albuquerque. CODA — VI (1790); p. 89 ctd.

Pastells, Pablo, S. I.:
Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay; t. I — III. Madrid, 1942 — 1949.

Paucke, Florian, S. I.:
Hin und her... Treu gegebene Nachricht durch einem im Jahre 1748 aus Europa in West—Amerika, nahmetlich in die Provinz Paraguay abreisenden una im Jahre 1769 nach Europa zurückkehrenden Missionarium. Zwettler—Codex 420. Ed. E. Becker—Donner. Archiv für Völkerkunde, Wien, t. IV / 1—2; 1959.

Pelleschi, Juan, OFM:
Los indios Matacos y su lengua. Intr. S. Lafone—Quevedo. BIGA — vol. XVII / XVIII; 1896/1897; p. 559 ctd., p. 173 ctd.

Prado, Rodrígues Frco.:
Historia dos indios cavalleiros ou da nacâo Guaycurú. RelHGB — vol. 1; p. 21 ctd. (3ª ed. R. de Janeiro, 1908).

Pape, Eduard:
Die Tschoropi. ZE; vol. LVII; 1935; p. 158 ctd.

Quiroga, José, S. I.:
Descripción del Río Paraguay desde la boca de Xauru hasta la confluencia del Paraná. CODA — VI; p. 67 ctd.

Regher, Walter
Die lebensräumliche Situation der Indianer im paraguayischen Chaco. Basel, 1979.

Rengger, J. R.:
Reise nach Paraguay in den Jahren 1818— bis 1826. Aarau, 1835.

Rhode, Richard:
Einige Notizen über den Indianerstamm der Terenos. ZE — vol. 20; p. 404 ctd.

Ribeiro, Darcy:
Sistema familial Kadiuéu. Re M Paulista; vol. II, 1948; p. 175 ctd.

Ribeiro U., Assis Bastos de:
Expansáo territorial do Brasil Colonial no vale do Paraguai. 1767 — S. Paulo, 1972.

Robertson Parish, J. y W.:
—La Argentina en la época de la Revolución y cartas sobre el Paraguay. Buenos Aires, 1820.

Rosen, Eric:
—Ethnographical research work during the Swedish Chaco—Cordillera Expedition 1901 — 1902. Stockholm, 1924.
—La organización social familiar y religiosa de los Chorotis del Chaco. Re Geog. Arg., vol. II, 1934; p. 284 ctd.

Sánchez Labrador, José, S. I.:
El Paraguay Católico. T. I —II. Ed. Buenos Aires, 1910.

Schindler, Helmut:
Die Inimaká und die Maká. Anthropos, vol. 62; 1967; p. 453 ctd.

Schmidt, Max:
—Los Payaguá. ReMP, vol. III; 1940; p. 129 ctd.
—Los Maká en comparación de los Enimagá antiguos. ReSCP, vol. III / 6; 1936; p. 152 ctd.
—Los Tapietés. ReSCP, vol. IV / 2; 1937; p. 36 ctd.
—Los Guisnais. ReSCP, vol. IV / 2; 1937; p. 1 ctd.
—Guaná. ZE — vol. 35; 1903; p. 324 ctd.

Siffredi, Alejandra:
La autoconciencia de las relaciones sociales entre los Yojwawaha — Chorote. S. Etn., Nº 1; 1973; p. 71 ctd.

Sosa Escalada, J. M.:
El Paraguay Occidental. Buenos Aires 1934.

Steinen, Karl von den:
Die Schamakoko —Indianer. Globus, vol. LXVIII; 1905; p. 89 ctd.

Susnik, B.:
—Etnografía Paraguaya. Manuales del Museo — II. Asunción, 1961.
—Chiriguanos. Dimensiones etnosociales. T. I. Asunción, 1966.
—Chamacocos. Cambio cultural. Asunción, 1969.
—El Indio Colonial del Paraguay, t. III: El Chaqueño: Guaycurúes, Payaguáes y Chané— Arawak. Asunción, 1971.
—Etnología del Chaco Boreal y su periferia (Siglos XVI y XVII). Los Aborígenes del Paraguay, t. I. Asunción 1978.
—Dimensiones migratorias y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y su periferia. Supl. Antrop. — VII, 1/2; 1972.
—L'Homme et le surnafurel (Gran Chaco). Bull. Soc. S. Amér.; t. 37; 1973; p. 35 cd.
—Los Lengua Maskoys del Chaco. Su hablar. Su pensar. Su vivencia. LeCHAQ — VI; 1977; pu. 271.
—Indians of the Paraguayan Chaco. En: Paraguay Ecological Essays; ed. J. R. Gorham, Miami, 1973; p. 120 ctd.
—El Hombre y la Comunidad. Las antiguas pautas sociales de los Chaqueños. "Ytapytapunta", vol. I; 1974; p. 35 ctd.
—Estudios Chamacoco. Bol. SCP y ME; vol. I, 1—2; 1957.
—Estudios Emok—Toba (Chaco). Ibidem, vol. VII, EL—7; 1962.
—La lengua de los Ayoweo—Moros. Ibidem, vol. VIII, EL—8; 1963.
—Aproximación a la realidad vivencial en el Paraguay Colonial. Ambiente rural. Estudios Paraguayos, vol. III; 1975; p. 157 ctd.

Taunay, Alfredo de Escragnolle de:
Entre os nosos indios: chanés, terenas, kinikinaus, guanás, laianas, guatos, guaycurús, caingangs, S. Paulo, 1913.

Velard, J. A.:
Le Chaco Paraguayen. ol. Mu Nal; vol. XIV—XVII; 1938 — 1941; p. 287 ctd.

Vervoort, Walter:
Ueber Geisterglaube und Totengebraüche der Chulupi—Indianer in bolivianischen Chaco. Anthropos, vol. 27; 1932; p. 279 ctd.

Vogt, Juan:
La tribu Maccá. Re Jar. Bot., vol. II; 1927; p. 121 ctd.

Wavrin, Robert, Marquis de:
—Les derniers Indiens primitifs du bassin du Paraguay. Paris, 1926.
—Au centre de l'Amérique du Sud inconnue. Paris, 1925.

Weissner de Morgenstern, F.:
El dictador del Paraguay José Gaspar de Francia. B. Aires, 1957.

ABREVIACIONES

An. Soc. Cient. Arg.	Anales de la Sociedad Científica Argentina. Buenos Aires.
An. Mus. Plata	Anales del Museo de La Plata. Argentina.
Anthropos	Ephemeris Internationalis, Ethnologia e Linguistica. Mödling. Suiza.
Arch. Antrop. Etnol.	Archivo per l'Antropologia e la Etnologia. Firenze.
Arch. V K	Archiv. für Völkerkunde. Wien.
Baessler —Arch	Baessler —Achiv. Beiträge zur Völkerkunde. Leipzig.
B I G A	Boletín del Instituto Geográfico Argentino. Buenos Aires.
Bol. SCP y ME	Boletín de la Sociedad Científica del Paraguay y del Museo Etnográfico "A. Barbero". Asunción.
Bull. Soc. S. Amér.	Bulletin de la Société Suisse des Américanistes. Genéve.
Globus	Globus. Braumschweig. Alemania.
H D B	Handbook of South American Indians. Vol. I-VI. Smithsonian Institution. Washington.
Int. J. Am. Ling.	International Journal of American Linguistic. Bloomington.
J S A	Journal de la Societé des Américanistes de Paris.
Le Chaq.	Lenguas Chaqueñas. Serie: Museo Etnográfico "A. Barbero". Asunción.
Mitt. Anthrop. Ges.	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien.
Re BNB	Revista de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires.
Re Geogr. Am	Revista Geográfica Americana. Buenos Aires.
Re I H G B	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Río de Janeiro.
Re I P	Revista del Instituto Paraguayo. Asunción.
Re M Plata	Revista del Museo de La Plata. Argentina.
Re M P	Revista do Museu Paulista. S. Pablo.
Re Soc. Amigos Arq.	Revista de la Sociedad de Amigos de Arqueología. Montevideo.
Re S C P	Revista de la Sociedad Científica del Paraguay. Asunción.
SUPL. Antrop.	Suplemento Antropológico. Universidad Católica. Asunción.
S. Etn.	Scripta Ethnologica. Organo del Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.
Z E	Zeitschrift für Ethnologie. Leipzig. - Berlin.

INDICE

1 - **Los ecuestres** ..... Pág. 9

Su agresiva economía del botín y su posterior ocaso sociocultural.

a) Abipones, Mocovíes, Ntokowit—Tobas.

b) Los Lengua — Cochaboth — Enimagás.

c) Eyiguayegi — Mbayá — "Guaycurúes".

2 - **Los canoeros.** (Evuevi —Payaguáes) ..... Pág. 105

Su etnocéntrico dominio fluvial y su adaptación a una comunidad local ribereña.

3 - **Los cazadores marginales** ..... Pág. 141

a) Los centrochaqueños. Sus primeros contactos con el ambiente de "estancias—quebrachales—misiones" (Machicuis, Enthlit—Lenguas, Sanapanás, Chanethmá —Angaités, "Guanás"—Kashkihás).

b) Los chaqueños norteños. Del aislamiento a la reagrupación tribal y su posterior abertura al nuevo ambiente (Zamucos, Morotocas, Ugarаños, Caitpotorades. — Guarañocas y Potureros— Yshyr —Chamacocos y Ayoweo— "Moros").

c) Los Pilcomayenses. Sus primeras reacciones a la nueva periferia cultural (Niwakli—Chulupíes, Yofuaha—Chorotis, Guisnays. Tapietés.

4 - **Los cultivadores neolíticos en el Chaco** ..... Pág. 197

Su potencialidad socioeconómica, su fracasada búsqueda de tierras y su final aculturación ("Guanás" — Chanés — Arawak).

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA ..... Pág. 221

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Impreso en la Escuela Técnica Salesiana

Asunción - Paraguay

Livraria Kosmos 16/3/90.
(Rio, Margarete)

LOS ABORIGENES
DEL PARAGUAY

BRANISLAVA SUSNIK

Susnik (1981) - Los aborigenes del Paraguay III / 1 :
Etnohistoria de los chaqueños 1650-1910, mapa 1 (p. 140b)
Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai - www.etnolinguistica.org

1.- ECUESTRES

EY-MB : EYIGUAYEGI-MBAYÁ

APAC : APACACHODEGODI

⌒ AG : AGAGUIGO ⌒ NO : NOMINGUENA

⌒ AQ : AQUIDABAN

LICH : LICHAGOTEGODI EY : EYIBEGODEGI

GOT : GOTOCOGEDOGEDI GUET: GUETIADEGODI

CAD : CADUVEOS

⌒ O : OLIMPO ⌒ NA : NABILEQUÉ

⌒ IT : ITAPUCÚ

LE : LENGUA - COCHABOTH

EN : ENIMAGÁ - COCHABOTH

⌒ CO : COCHABOTH ⌒ TOW : TOWOTHLI

AB : ABIPONES

NAK: NAKAIGETERHE ⌒ TIMBÓ

MO : MOKOVÍ

⌒ RE : REMOLINOS

TO : TOBA-NTOKOWIT

TO-C : CENTRALES TO-K : TOBA-KOMLIK

⌒ NA : NARANJAÝ - S. ANTONIO

OA : OAKAKALOTH

2.- CULTIVADORES NEOLÍTICOS

LAY : LAYANÁ

⌒ TA : TACUATI ⌒ NI : NIBOE-CITAGI

CHA : CHAVARANÁ

⌒ JE : JEJUÍENSE ⌒ NE : NEPOMUCEÑO

⌒ YE : YETYTÝENSE

TE : TERENO

⌒ NO : NOMINGUEÑO ⌒ AP : APÁ-ENSE

⌒ NA : NARANJATÝ - HORQUETA

KI : KINIKINAO

PERIFERIA:

ZA : ZAMUCO MS : MASKOY

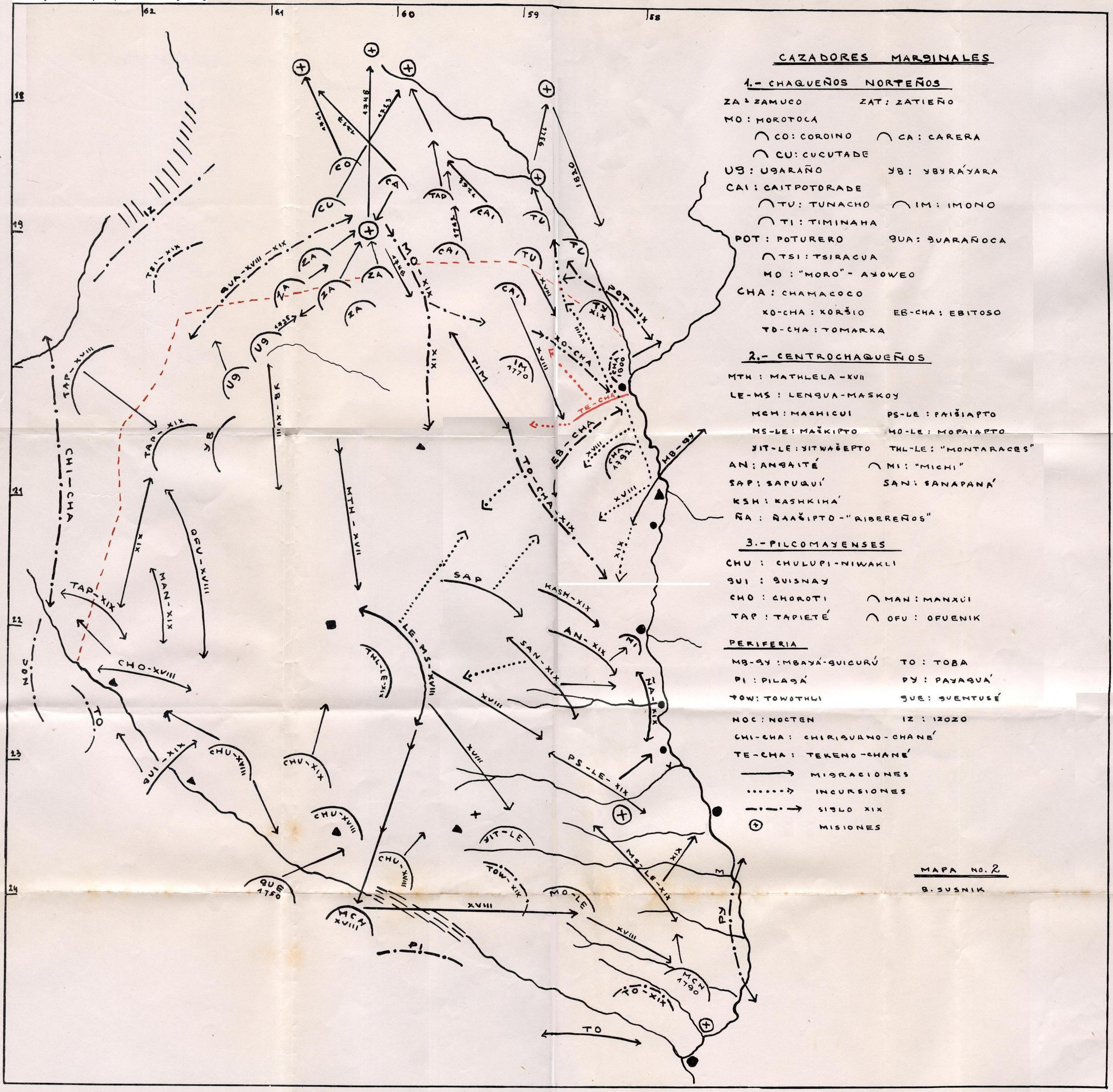
CHU : CHULUPÍ PI : PILAGÁ

GUA : GUARANÍ

MIGRACIONES

INCURSIONES

MAPA NO. 1

B. SUSNIK

Susnik (1981) - Los aborigenes del Paraguay III / 1 :
Etnohistoria de los chaqueños 1650-1910, mapa 2 (p. 196b)
Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai - www.etnolinguistica.org